



سوزان موللر أوكين

النساء فى الفكر السياسى الغربى

المشروع القومي للترجمة

457

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام

المشروع القومى للترجمة

النساء فى الفكر السياسى الغربى

تأليف : سوزان موللر أوكين

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٥٧
- النساء فى الفكر السياسى الغربى
- سوزان موللر أوكين
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة كاملة لكتاب :

WOMEN IN WESTERN

POLITICAL THOUGHT

تأليف : **Susan Moller Okin**

صادر عن دار نشر : **Princton University Press**

(1979)

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House. El Gezira. Cairo

Tel : 7352396 **Fax : 7358084 E. Mail :** asfour @ onebox. com

---

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم المختلفة ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

مقدمة المترجم

لا تزال قضية المرأة ـ في يومنا الراهن ـ بالغة الأهمية في مجتمعاتنا المتخلفة؛ فعلى الرغم من القيمة الكبرى المترتبة على مساواة المرأة بالرجل، وعلى عمل هذه الرئة المعطلة بحيث يتنفس المجتمع بطريقة صحية وسليمة ـ فإنها لم تتقدم خطوة واحدة عن نضالها الماضي! بل إن من مفكرينا مَنْ يرى أن هناك «ردة» في عالم المرأة: «وأن أبشع جوانب الردة في حياة المرأة اليوم ليس هو أنها تريد أن تتعلم إلى آخر المدى فيمنعها أحد، وليس أنها تريد أن تعمل بما تعلمته فيمنعها أحد.. وإنما الجانب البشع من تلك الردة هو أن المرأة اليوم تريد أن تجعل من نفسها وبمحض اختيارها حريما يتحجب وراء الجدران، أو يتستر وراء حجب وبراقع، وكأنها الفريسة السهلة تخشى أن تتخطفها الصقور. أما أن تحصّن نفسها بقوة الروح وبالشعور بكرامتها إنسانة واعية مستنيرة، فذلك زمن أوشك على الذهاب مع ذهاب رائدات الجيل الماضي. ألا ما أبعد الفرق في حياة المرأة المصرية بين الليلة والبارحة، ففي بارحتها ألقت بحجابها في مياه البحر عند شواطئ الإسكندرية(*). إيذانا بدخولها عصر النور.. وأما في ليلتها هذه، فباختيارها تطلب من شياطين الظلام أن ينسجوا لها حجابا يرد عنها ضوء النهار..»[1]. والواقع أن هناك بعض القضايا المهمة التي يصبح الاتفاق عليها ضرورة ملّحة، ولو حدث مثل هذا الاتفاق فسوف تنقشع كثرة كثيرة من الغيوم والسحب منها:

(*) الإشارة هنا إلى حادثة مشهورة في تاريخ الحركة النسائية المصرية ملخصها أن هدى شعراوي عند عودتها من رحلة لها في الخارج ـ وكان ذلك عقب ثورة ١٩١٩ ـ ذهب حشد كبير من النساء لاستقبالها في ميناء الإسكندرية، ولوحت لهن الزعيمة، وهي على ظهر السفينة ثم ألقت برقعها في البحر قبل نزولها إلى الشاطئ.

(١) د. زكي نجيب محمود «في مفترق الطرق» ص ١٣٩ وما بعدها، وانظر في وضع المرأة عموما «وإذا الموءودة سئلت» في الكتاب نفسه ص ٨٥ وما بعدها ـ دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٥ .

أولاً : إن المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح امرأة، أو تصير امرأة، وهى حقيقة كشفت عنها الفلسفة الوجودية المعاصرة بالنسبة للإنسان بصفة عامة - كما كشفت عنها «سيمون دى بوڤوار» بالنسبة للمرأة بصفة خاصة فى كتابها «الجنس الثانى»! وإذا تساءلنا: ماذا يعنى ذلك؟ كانت الإجابة أنه يعنى الكشف عن الأثر الهائل للأوضاع الاجتماعية على المرأة فهى التى تشكلها فى الإطار الذى نريده لها: «البنت لا تجلس على هذا النحو، ولا تتحدث بهذا الشكل ولا تضحك ولا تتفوه بألفاظ أو تقوم بحركات كهذه.. إلخ»! ومن هنا فإن المعطيات البيولوجية - رغم أهميتها ليست هى العامل الحاسم فى تشكيل المرأة، وإنما **التربية** أو التنشئة الاجتماعية هى التى تقوم بهذا الدور..

وهناك نتيجة مهمة مترتبة على هذه القضية الأولى، وتشكل هى نفسها القضية الثانية:

ثانيًا : يترتب على ذلك قضية بالغة الأهمية ، ألا وهى أنه ليس هناك ما يسمى **بطبيعة المرأة**، فهذه الطبيعة يشكلها المجتمع مثلها مثل القوانين، والشرائع والقيم الأخلاقية ؛ مما يذكرنا بالنزاع القديم بين السوفسطائيين من ناحية، وسقراط وأفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى حول «الطبيعة والعرف»، والذى حسمته الفلسفة الوجودية المعاصرة عندما نفت نفيا تاما أن تكون هناك طبيعة محددة أو «ماهية» سابقة على وجود الإنسان، وذهبت إلى أنه هو الذى يصنع ماهيته «فأنا أكون ما أنا»..! فأنا لستُ محصورا فى الطبيعة المحدودة للكائنات الأخرى، وإنما أنا كائن حر - وهذه إضافة وجودية - أصنع «طبيعتى الخاصة» إن صحَّ التعبير، والمهم هو إلغاء «الطبيعة» المحددة سلفا..!

ويؤدى ذلك إلى قضية ثالثة مهمة، هى:

ثالثًا: سطوة العادات والتقاليد التى قد تكون فى بعض الحالات أشد تأثيرا من الدين، بل قد تؤثر هى نفسها فى الدين فيعترف بها وتصبح جزءا منه..!

رابعا : القضية الأخيرة وهى قضية متفرعة من العادات والتقاليد وهى مجموعة من المشاعر والعواطف والانفعالات التى لا تعتمد على «العقل» والمنطق - والتى تجسّدت فى مبدأ ظالم هو المبدأ الذى يُنظِّم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين. وتجعل

من الصعب الكشف عن أنه مبدأ فاسد من جذوره، لأنه يقوم على أساس تبعية أحد الجنسين (النساء) للجنس الآخر (الرجال) ـ وهو مبدأ ينبغي أن يحل محله مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح بوجود ميزة لجانب على حساب جانب آخر!

والواقع أن قضية تحرير المرأة أصبحت تشبه ـ من حيث المشاعر والعواطف ـ قضية تحرير الزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية التي وجد المدافعون عنها صعوبة بالغة في إقناع الناس «بالعقل» على تغيير مشاعرهم المتأصلة في أعماق نفوسهم! بل هناك أسباب كثيرة تجعل المشاعر المتصلة بقضية المرأة أبعد غورا، وأعمق جذورا من كل المشاعر التي تتجمع حول الأنظمة والعادات والتقاليد وتحميها!

وعلى الرغم من أن الكتاب الذي نقدمه اليوم لقراء العربية يدور حول الفكر الفلسفي السياسي وقضية المرأة فإنه يكشف عن أثر العادات والتقاليد العارم في تفكير الفلاسفة مصداقا لقول هيجل: «إن كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه... وأن الفلسفة هي عصرها ملخصا في الفكر..»[1]. وهذا واضح من الأثر الطاغي الذي كان لعادات وتقاليد المجتمع الأثيني ـ الذي يكِن كراهية واحتقارا للمرأة ويضعها في مرتبة بين الرجال والعبيد! وهذا ظاهر في تفكير أفلاطون وأرسطو على نحو ما سنبيِّن بعد قليل!

وكتابنا الحالي يتألف من خمسة أجزاء تقع في اثنى عشر فصلا وتعالج أربعة من كبار الفلاسفة السياسيين: اثنين من القدماء هما "أفلاطون" و "أرسطو"، واثنين من المحدثين هما «مل» و «روسو». بالإضافة إلى ثلاثة فصول (في الجزء الخامس) عن قضية المرأة والأسرة في المجتمع الأمريكي، ثم ملحق عن أفلاطون.

وتبدأ المؤلفة في الفصل الأول بالحديث عن أفلاطون الذي تعتبر أفكاره لغزا محيرا «لا يقبل الحل» لأنه يذهب من ناحية إلى أن جنس الأنثى خُلق من أنفس الرجال الأشرار، لكنه من ناحية أخرى يقترح تربية متساوية ودورا اجتماعيا واحدا للجنسين! وهذا هو اللغز الأفلاطوني المحيِّر عند المؤلفة! مع أنه في الواقع لا هو لغز، ولا هو محيِّر. فأفلاطون يتفق تمام الاتفاق مع التراث اليوناني الذي كان يُكِنّ كراهية شديدة

(١) «أصول فلسفة الحق» ص ١١٦ من ترجمتنا ونشرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

للمرأة. وينظر إليها باحتقار أشد! فهو يقول عن تربية الحراس: «إننا سنكون على حق *لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء..»* (*الجمهورية* ٣٨٨). وكذلك «لن ندعهم يحاكون امرأة شابة كانت أو مسنّة (٣٩٥) - وهو باختصار ينبهنا إلى ضرورة استبعاد العنصر «النسائى» من برنامج التربية، فنحن نريد رجالا قبل كل شيء، ومن ثم فلا نقبل مَنْ *يحاكى النساء*! كما يحذرنا من أن نترك *الحراس* يتشبهون بالنساء، أو بأسلوب الأنثى، فهو أسلوب ينفر منه جدا - ونستطيع أن نلاحظ بسهولة كيف أن *أفلاطون يصنّف النساء دائما فى أحاديثه مع العبيد والأطفال والأشرار*، والمخبولين من الرجال، أو مع الحيوانات والقطيع ! فهو لا يتحدث عن المرأة **كأنثى** بأى قدر من التعاطف على الإطلاق .

لكن كيف يمكن لهذه النصوص أن تتفق مع ما يقوله عن المساواة «المزعومة» بين الرجل والمرأة؟ الواقع أن أفلاطون كان يضع فى ذهنه «*صورة الرجل*» كحارس مثالى للمدينة الفاضلة! ومن ثم فلن تكون المساواة مقصودة لذاتها. وإنما هى نتيجة منطقية لإلغاء الأسرة، ولا علاقة لها بتحرير المرأة. ومن هنا فإذا انضمت *النساء إلى الحراس* فلابد أن يكُنّ «مسترجلات»، *إنْ صحَّ التعبير*، فلا يستولى عليهن ما يستولى على النساء عادة من انفعالات شديدة فى حالات الحزن بحيث تتحول إلى عويل ونحيب؛ إننا نريد رجالا أشداء كما نريد *المرأة القوية الصامدة «الشجاعة»* - وعلينا أن نضع فى ذهننا ما ينبهنا إليه الباحثون من أن كلمة الشجاعة اليونانية تعنى حرفيا «الرجولة»(١).

فحل اللغز المحيِّر عند أفلاطون بسيط للغاية قدّمه «روسو» «فى لمحة خاطفة» لكنها حادة الذكاء تتلخص فى أن أفلاطون بعد إلغائه للأسرة احتار فى أمر المرأة: ماذا يفعل بها؟ **فحّولها إلي رجل!** وهذا حق تماما ودليلنا على ذلك يتألف من ثلاث زوايا: **الأولى** إنه ظل يكره خصائص الأنثى ويحتقرها طوال محاورة الجمهورية، وقد ذكرنا فيما سبق بعض النصوص التى تؤيد ذلك. **والثانية** أنه يشترط على المرأة «المسترجلة» التى سوف يساويها بالرجل - أن تتخلى عن كل ما يمت للأنثى بصلة، فعليها أن تسير فى الشارع أثناء التمرينات الرياضية والعسكرية عارية تماما مثلما يفعل الرجال دون

(١) راجع فى ذلك كله كتابنا: «*أفلاطون والمرأة*» ص ٦١ - ٦٣ ... الخ (سلسلة الفيلسوف.. والمرأة) - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

أن تشعر بأى خجل! **والثالثة** أنه عندما عادت الملكية فى محاورة «القوانين» عادت معها الأسرة، ومن ثم عادت المرأة *إلى وضعها الطبيعى الذى فرضه عليها المجتمع* الأثينى.

وما يقال عن أفلاطون ـ يقال عن أرسطو، فإذا كان أفلاطون قد لخّص وضع المرأة اليونانية، فإن أرسطو قنّن هذا الوضع عندما بذل جهده ليضع نظرية فلسفية عن المرأة يستمد دعامتها الأساسية من الميتافيزيقا، ثم راح يطبقها فى ميدان البيولوجيا أولا، والأخلاق *والسياسة بعد ذلك ليثبت ـ فلسفيا ـ صحة الوضع المتدنى للمرأة الذى* وضعتها فيه العادات والتقاليد اليونانية.

وتأتى خطورة نظرية أرسطو عن المرأة من أنها ترددت بعد ذلك بكثرة فى تراثنا العربى، ربما لأنها وجدت أرضا خصبة مهيأة لتقبلها بما تحتوى عليه من آراء مماثلة لا ينقصها سوى التنظير! لقد قالت سوزان بل: «إن الصورة التى رسمها أرسطو للمرأة بالغة الأهمية، وذات أثر هائل، فقد ترسبت فى أعماق الثقافة الغربية، وأصبحت الهادى والمرشد عن النساء بصفة عامة.»[(١)]. وهى عبارة تصدق بنصها على التراث العربى.

بل إن كلمة «المرأة» فيما يبدو لا تدخل ضمن مفهوم «الإنسان» كما يتصوره أرسطو: فالكلمة *التى يستخدمها المعلم الأول* هى **Anthropos** وهى كلمة يونانية تعنى «الموجود البشرى»، لكن سرعان ما يتضح أن فئة ضئيلة جدا هى التى ينطبق عليها هذا اللفظ وهى فئة الرجل الأثينى الحر! وهى التى تشارك فيما يسميه بالفضائل البشرية، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان.

وإذا كانت الفضائل للرجل فهو أيضا رأس الأسرة بما له من عقل راجح يستطيع تدبير شئون المنزل والمدينة معا، وهو أشبه بربان السفينة الذى يستعين بأدوات جامدة كالدفة، كما يستعين بالأحياء من البشر، أما المرأة فهى لا تصلح لإدارة الدولة ولا إدارة الأسرة. ويكفى أن نقول باختصار شديد إن الرجل عند أرسطو هو الصورة والمرأة هى الهيولى، ولهذا يقتصر دورها على إنجاب الأطفال ورعايتهم، والإشراف على الأعمال المنزلية، وأداء الواجبات نحو الزوج..!

(١) راجع كتابنا «أرسطو.. والمرأة» من سلسلة «الفيلسوف.. والمرأة» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

أما «روسو» فهو يواصل نظرة التراث الغربى كله إلى النساء ـ رغم مخالفتها للمبادئ الرئيسية فى الأخلاق ونظريته الاجتماعية ، فالمرأة مزودة بمواهب الجزئيات والأمور الثانوية فهى ناقصة وعاجزة تماما عن التفكير المجرد. و«روسو» يجعل من المرأة موضوعا جنسيا للرجل، ولهذا فهى لا بد أن تكون مغرية ومثيرة فى آن معا بعيدة عن الخوف الجنسي مع السيطرة على رغباتها اللامحدودة ومن هنا جاءت دعوته للمرأة أن تكون جنسية ومحتشمة، أن تكون مرغوبة وعفيفة معا، أى أن تقوم بدور «دكتور چيكل ومستر هايد» على حد تعبير المؤلفة! وعلى هذا الأساس يجعل روسو السيطرة المطلقة للأزواج على زوجاتهم بحيث تنحصر النساء داخل جدران المنزل عقب الزواج، مع الرغبة فى فصل الجنسين وانعزالهما حتى داخل المنزل. كما يقترح تربية أخلاقية للنساء ـ فى كتابه «إميل» – هى الضد المباشر لما اقترحه من تربية أخلاقية للرجال.

وهكذا يتضح أن ما كتبه «روسو» عن اللامساواة والتفاوت بين البشر، ودعوته إلى المساواة كان يقصد بها المساواة بين الرجال فقط .

وكلامه فى بداية كتابه «العقد الاجتماعى» عن أن الإنسان يولد حرا، مع أنه يراه مكبلا بالأغلال.. إلخ ، هذا الحديث كله ينصب على الرجل دون المرأة التى وُلدت لتكون مكبلة بأغلال الرجل وقيوده .

لم يبدأ إنصاف المرأة إلا مع الفيلسوف الرابع «چون استيوارت مل» الذى دعا إلى المساواة بين الرجل والمرأة فى كتابيه «مذهب المنفعة العامة»، و«الحرية..»(١). ثم أفرد كتابا خاصا لقضية المرأة جعل عنوانه «استعباد النساء..»(٢). أعلن فيه إدانته للمبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين، كما كشف عن أن صعوبة المشكلة تكمن فيما يحيط بها من مشاعر وعواطف وانفعالات تجعلها أقرب إلى مشكلة تحرير الزنوج بالولايات المتحدة . كما سبق أن أشرنا من قبل .

وتنتهى المؤلفة إلى نتيجتين **الأولى**: أن العامل الأكثر أهمية فى تصور الفلاسفة وحججهم عن النساء هو نظرة كل فيلسوف للأسرة ، فالفلاسفة الذين ينظرون إلى

(١) قمنا بترجمتهما بعنوان «أسس الليبرالية السياسية»، ونشرتهما مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٢) وقد ترجمناه ضمن سلسلة «الفيلسوف والمرأة» ونشرته مكتبة مدبولى بالقاهرة.

الأسرة على أنها مؤسسة طبيعية وضرورية - حددوا النساء بوظائف الجنسية، والإنجاب وتربية الأطفال.. إلخ. **والنتيجة الثانية**: أن الفلاسفة نظروا إلى الدور الذى انحصرت فيه المرأة على أنه دور أملته عليها طبيعتها ذاتها، فهم لا يمدون إلى المرأة تصوراتهم عن «الطبيعة البشرية»؛ بل ينظرون إليها بطريقة مختلفة كثيرا ما تكون معارضة للرجال، فهم يحاولون أن يبحثوا فى طبيعة النساء عن العوامل الفطرية الكامنة الموجودة خلف الغشاء الذى أنتجته التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية الأخرى .

وبعد، فهذا هو الكتاب الذى يعالج موضوع «النساء فى الفكر السياسى الغربى» ترجمناه لعله يلقى بعض الضوء على قضية المرأة فى بلادنا. ونرجو أن نكون بنقله إلى المكتبة العربية - قد أسهمنا ولو بقدر متواضع فى إثراء المكتبة الفلسفية السياسية من ناحية، وفى المشروع القومى للترجمة من ناحية أخرى.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

مدخل

لقد أدت الحركة الحالية المؤيدة للمساواة بين الجنسين إلى قدر ملحوظ من اتساع المعرفة فى مجالات لم تكن مطروقة من قبل؛ فتركيز الانتباه حديثا على النساء فى ميادين: التاريخ، والدراسات القانونية، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبى - أدى إلى عدد من الأعمال الإبداعية المهمة، حتى أننا لا نبالغ إذا قلنا: إن هذه المجالات لن يُنظر إليها بعد ذلك على نحو ما كانت من قبل. لكن أحدا حتى الآن لم يفحص بعد، فى شيء من الاتساق ، معالجة موضوع النساء فى الأعمال الكلاسيكية فى الفلسفة السياسية ، تلك الأعمال التى كشف فيها المفكرون العظام عبر التاريخ أفكارهم عن الحياة السياسية والاجتماعية للجنس البشرى للتقليل مما ترتب على ذلك من هوة فى معرفتنا.

ومن المهم أن ندرك منذ البداية أن تحليل أفكار النظريات السياسية التى ظهرت فى الماضى ونقدها، ليس بحثا أكاديميا ملغزا، وإنما هو وسيلة مهمة للكشف عن - وكذلك فهم - المزاعم الكامنة وراء أنماط التفكير المتأصلة بعمق والتى استمرت تؤثر فى حياة الناس بطرق رئيسية. ولقد أصبحت النساء - خلال القرن الحالى رسميا - مواطنات بالفعل فى كل بلد من بلدان العالم الأوربى، وفى كثير من بقية أنحاء العالم أيضا. فبعد أن كن مستبعدات تماما، ومعزولات، فى مجال خاص هو مجال الأسرة - أصبحن عضوات لهن حقوق فى عالم السياسة. غير أن النساء يعترفن، على نحو متزايد، بأن المكاسب السياسية والرسمية المحدودة التى حصلت عليها الحركة النسائية المبكرة لم تضمن على الإطلاق بلوغهن المساواة الحقيقية فى الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من حياتهن. فعلى الرغم من أن النساء الآن مواطنات، فإن الشيء الذى لا يمكن إنكاره أنهن بقين مواطنات من الدرجة الثانية. إذا قيست من منظور الخصائص التى يقيّم على أساسها المواطنون - تقليديا - كالتعليم، والاستقلال

الاقتصادى، أو الوضع الوظيفى فلا يزلن خلف الرجال. وبالمثل إذا قيست هذه المكاسب من منظور المشاركة السياسية - لا سيما فى المستويات العليا، والسلطة السياسية، فإنهن لم يقتربن فى أى مكان من المساواة مع الرجال. وفضلاً عن ذلك فقد كانت النساء في العقود السابقة يطالبن بهذه المساواة الجوهرية، وبوضع حد لإبعادهن وعزلهن فى مجال المواطنة من الدرجة الثانية. فقد ادعين أن لهن الحق فى أن يكن عضوات فى المجتمع ومواطنات فى الدولة، على نفس مستوى الرجال. ولقد تمَّ - من حيث المبدأ على الأقل - الاعتراف بهذه الدعاوى.

والقول بأن النساء قد اكتسبن حقوق المواطنة الرسمية، لكن لم يتحقق لهن من أية زاوية أخرى المساواة مع الرجال - دفعنى أن أتجه نحو الأعمال العظيمة فى الفلسفة السياسية، وفى ذهنى سؤالان أساسيان:

أما السؤال الأول: فقد تساءلت عما إذا كان التراث الموجود فى الفلسفة السياسية يؤكد دخول النساء فى موضوعها؟ وإن لم يكن، فلماذا؟ لأنه إذا كانت الأعمال التى شكَّلت أساس تراثنا السياسى والفلسفى مناسبة فى عالم قد تمَّ فيه تحدى وضع اللامساواة للنساء جذريا، فلابد لنا من أن نعترف بأن المزاعم والنتائج ترتبط داخليا بفكرة أن الجنسين هما أساسا - ولابد أن يكونا - غير متساويين.

والسؤال الثانى: ومن الواضح أنه يرتبط بالسؤال الأول - فقد حاولت أن أكتشف ما إذا كانت حجج الفلاسفة عن طبيعة النساء ووضعهن الصحيح فى النظام الاجتماعى والسياسى، يمكن أن تساعدنا - فى سياق النظريات السياسية الكاملة للفلاسفة - على فهم السبب فى أن حصول النساء على حقوقهن السياسية والرسمية لم يؤد إلى مساواة حقيقية وجوهرية بين الجنسين.. ولستُ أهدف من ذلك القيامَ بأى ربط سببى بين حجج وأفكار الفلاسفة العظام من ناحية، والأفكار والممارسات الحديثة من ناحية أخرى. لكننى أذهب إلى أن أنماط التفكير من النساء التى تسير فى موازاة تامة مع بعض أنماط تفكير الفلاسفة التى ناقشناها هنا لا تزال منتشرة فى كتابات المفكرين المعاصرين، وفى أيديولوجيات الممثلين السياسيين، والمؤسسات السياسية المعاصرة ، ولقد برهنا على صحة هذه الدعوى فى الجزء الخامس، عندما اتجهنا إلى تحليل بعض الآراء المعاصرة الحاسمة عن النساء مثل آراء علماء الاجتماع من ذوى

النفوذ، والمحاكم العليا فى الولايات المتحدة، واكتشفتُ تشابهات مذهلة بينها وبين أفكار النظريات السياسية التى قمتُ بتحليلها فى الفصول السابقة. وعن طريق الدراسة النقدية للحجج التى تصورتْها عن النساء مجموعة من أرفع العقول فى تاريخ الفكر الغربى فإنى لآمل أن أضيف شيئا لفهمنا للحجج الحديثة التى توازيها فى الطرق والأساليب المهمة والتى تشكل محاولة مستمرة لتبرير معاملة النساء بطرق ليس فيها مساواة.

ولابد لنا من الاعتراف فى الحال، أن التراث العظيم للفلسفة السياسية يعتمد بصفة عامة على كتابات الرجال، وللرجال، وعن الرجال. فى حين أن استخدام ألفاظ عامة جدا مثل «الإنسان» و«الجنس البشرى» والضمير الضمنى «هو» ـ قد يؤدى بالمرء إلى أن يعتقد أن الفلاسفة كانوا يقصدون الإشارة إلى الجنس البشرى ككل، وليس ثمة حاجة إلى أن نبحث فى مؤلفاتهم لنتحقق من أن مثل هذا الزعم لا أساس له من الصحة. فنحن نجد «روسو» مثلاً يخبر القارئ فى كتابه «مقال عن أصول وأسس التفاوت بين الناس» : «إننى أتحدث عن الرجال أساسا». ومن ثم يصبح من الواضح تماما أن موضوع بحثه هو التفاوت بين الرجال على وجه الخصوص، وأن التفاوت بين الجنسين مفترض عَرَضا[١]. لقد أشار المؤيدون للمساواة فى الماضى والحاضر ـ وهم على وعى تماما بمثل هذه الممارسات ـ إلى خطورة الغموض والالتباس فى الاستخدام اللغوى فى الثقافة الأبوية البطرياركية[٢]. لأنها مكّنت الفلاسفة من إعلان مبادئ كما لو أن تطبيقها سيكون عاما، ثم يسيرون نحو استبعاد النساء من الميدان.

حتى عندما استخدم الفلاسفة كلمات تشير فى لغتهم الخاصة بشىء من الغموض إلى «الموجود البشرى»، فإنهم لم يشعروا مطلقا بأى عائق يمنعهم من استبعاد النساء

(1) The First and Second Discourse, P. 110.

(٢) تعد مارى وليستون كرافت من أوائل المؤيدين للمساواة الذين أشاروا إلى هذا الشذوذ فى المعالجة، وذلك فى كتابها «دفاع عن حقوق المرأة» وهو عمل رائد فى تصحيح اللغة والتوجه نحو الليبرالية ممثلة فى عصرها فى «توماس بين»، وإعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان. راجع فى مناقشتين حديثتين للتفرقة بين الجنسين الملازمة للغة:

Elizabth Lane Bearsley: Referential Genderisation and sheila Robbotham: Woman Conscioushes, Man's World" p. 34 - 38.

من النتائج التى توصلوا إليها. فقد ناقش أرسطو - مثلاً فى شىء من التفصيل - المقصود بالخير الأقصى بالنسبة للموجود البشرى.. Anthropos ثم استمر بعد ذلك ليحدد خصائص النساء جميعا، بأنها ليست محرومة عن طريق العُرف فحسب - وإنما هى أساسا بحسب تكوينها لا تتناسب مع هذا الخير الأقصى. ويستخدم كانط - من ناحية أخرى - أكثر الألفاظ عمومية وشمولاً عن الذات البشرية فى نظريته الأخلاقية والسياسية - بل إنه يقول أحيانا إنه لا يحصر مناقشته على الموجودات البشرية، وإنما ينطبق حديثه على «الموجودات العاقلة بأسرها». وبعد ذلك يمضى لتبرير استخدام معيار مزدوج عن الأخلاق الجنسية إلى الحد الذى يرى معه أنه لابد من الصفح عن المرأة إنْ هى أقدمت على قتل طفلها غير الشرعى، لأن «من واجبها» أن تتمسك «بشرفها الجنسى» مهما كان الثمن؛ وهو أيضا ينتهى إلى أن الخاصية الوحيدة التى تجعل أى شخص على الدوام غير مؤهل للمواطنة فى الدولة - وبالتالى غير مؤهل للالتزام بالقوانين التى تمت الموافقة عليها - وهى أن يكون قد وُلِدَ أنثى(١). وبالتالى فحتى كلمات «شخصى» «وإنسانى» و«موجود عاقل» من الواضح أنها لا تشمل النساء بالضرورة.

ولقد كانت هذه الظاهرة ممكنة بسبب غموض اللغة والتباسها؛ وهو أمر لا يقتصر على الفلسفة السياسية؛ والبيانات العظيمة فى ثقافتنا السياسية أيضا، مثل: «إعلان الاستقلال»، و«إعلان الدستور» التى تمت صياغتها فى ألفاظ عامة، على نحو ما يوضح الفصل الذى خصصناه عن النساء والقانون [الفصل الحادى عشر] فهذه الألفاظ كثيرا ما تُؤوّل بطريقة تستبعد النساء. وهكذا نجد أنه عندما أعلن الآباء المؤسسون(٢) أن «من الحقائق الواضحة أن الناس جميعا ولدوا

(1) Kant's Political writings, Trans. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss. Cambridge, 1970, pp. 43 - 47, 78, 158 - 159.

(٢) تقصد المؤلفة بالآباء المؤسسين مجموعة المفكرين الذين صاغوا لأول مرة وثيقة إعلان الاستقلال فى ٤ يوليو عام ١٧٧٦ فى الولايات المتحدة من أمثال «جيفرسون» و«لنكولن» «وجون آدمز» وغيرهم وكان لهم دور كبير فى تأسيس الولايات المتحدة واستقلالها (المترجم).

متساوين»[1] - لم يقصدوا فقط استبعاد إمكان العبيد من هذا المجال، لكنهم كانوا أيضا سعداء (كما قال جون آدمز لزوجته : لأنهم لم يهملوا السيدات) ، فاقترحوا أن تكون النساء متساويات أيضا فهذا أمر واقع وهو ما ينبغى أن يكون[2]. وبالمثل فعلى الرغم من أن صياغة الدستور قد استخدمت لفظ «الأشخاص» إلا أنه لم تكن هناك أية فكرة واضحة فى أذهان واضعى هذا الدستور تجعل من الممكن تأويل كلمة «الأشخاص» بحيث تشمل النساء كما تشمل الرجال معا[3].

إننا نعرف أن «الطبيعة البشرية» كما اكتشفها، ووصفها، فلاسفة مثل: أرسطو، وتوما الأكوينى، وماكيافللى، ولوك، وروسو، وهيجل - وكثيرون آخرون - تميل إلى الإشارة إلى الطبيعة البشرية الذكورية فقط ، وبالتالى فجميع الحقوق والحاجات التى اعتبرت بشرية، لم تدرك على أنه يمكن تطبيقها على النصف الأنثوى من الجنس البشرى، ومن ثم فقد كان هناك - ولا يزال - داخل تراث الفلسفة السياسية والثقافة السياسية، ميل متغلغل فى هذا التراث لجعل العبارات العامة المزعومة كما لو كانت تعنى أن الجنس البشرى لا ينقسم إلى جنسين، ولذلك فهى إما أن تتجاهل جنس الأنثى تماما، أو أن تسير فى المناقشة من منظور لا يتسق بتاتا مع التأكيدات التى قيلت عن «الإنسان» و«الإنسانية».

وعلى الرغم من هذا التجاهل العام للنساء، فإن هناك مجموعة مهمة وممتعة من فلاسفة السياسة كان لديهم قدر كبير من الحديث عنهن. وتشمل الأجزاء الأربعة الأولى من هذا الكتاب تحليلاً لحجج أفلاطون، وأرسطو، وروسو، ومل - حول موضوع النساء:

(١) هذه هى العبارة الأولى فى وثيقة إعلان الاستقلال:

«إننا نؤمن بأن هذه الحقائق واضحة بذاتها. وهى أن الناس قد خُلقوا سواسية، وأن خالقهن قد حباهم بحقوق معينة هى جزء من طبيعتهم...» - وهى نفسها المبادىء التى سوف يتأسس عليها دستور الولايات المتحدة بعد ذلك بأحد عشر عاما (المترجم).

(٢) مقتبس من مراسلات جون آدمز، انظر كتاب :

- Alice Rossi: The Feminist Papers N. Y. 1973, p. 9 - 11 .

(٣) انظر مثلاً، فيما بعد، بداية الفصل الحادى عشر ، لمعرفة - رأى جيفرسون فى هذا الموضوع.

طبيعتهن، تنشئتهن الاجتماعية، وتعليمهن، ودورهن المناسب، ووضعهن فى المجتمع. ومما لا طائل تحته - إن لم يكن من المستحيل - أن نعالج هذا الموضوع من فراغ. ومن ثم فإن ما فعلتُه هو تحليل أفكار هؤلاء الفلاسفة عن النساء فى سياق نظرياتهم السياسية والاجتماعية بأسرها، مع إشارة خاصة لتصور كل فيلسوف عن دور الأسرة. ولقد فحصتُ خلال الدراسة الأفكار المختلفة عن النساء والحجج التى تدعم هذه الأفكار فيما يتعلق بمنطقها الداخلى واتساقها مع حجج ونتائج كل فيلسوف عن الرجال، وعن السياسة، وعن المجتمع ككل. ومن الواضح أنه فى اختيارى لأربعة من الفلاسفة، فإننى لم أزعم قط أننى غطيت معالجة النساء داخل تراث الفلسفة السياسية بأسره، فبغض النظر عن خلاف الاشتراكيين الذين يحتاجون إلى تفسير خاص، فإننى اخترت هؤلاء الأربعة الذين كانوا من بين المنظّرين السياسيين أعظم مَنْ قدّم إسهاما أشد إقناعا وفكرا أكثر أهمية وإثارة فى هذا الموضوع.

أما المشكلة بالنسبة لماركس والماركسيين وغيرهم من الاشتراكيين، فهى أننا إذا ما أخذناهم معا لوجدنا أن لديهم أشياء كثيرة قالوها، وأن مثل هذا الاستبصار إذا ما قُدِّم فى موضوع النساء فى المجتمع، فإنه يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها. ولقد كان اليوتوبى شارل فورييه(١)، أول مَنْ استخدم وضع النساء فى المجتمع كمقياس نقيس به تقدم هذا المجتمع، وكان كذلك أول مَنْ نظر إلى تقدم النساء نحو الحرية على أنه سببٌ أساسىٌ للتقدم الاجتماعى العام: «أما الأحداث الأخرى فهى تتأثر بهذه التغيرات السياسية». فهو يؤكد أنه «ليس ثمة سبب يؤدى إلى التقدم أو الانهيار الاجتماعى بسرعة قدر ما يؤدى تغير وضع النساء.. إن اتساع نطاق المزايا التى تحصل عليها النساء هو السبب الأساسى فى كل تقدم اجتماعى»(٢). ولم يتجاهل الاشتراكيون، وأنصار المساواة بين الجنسين - أمثال فلورا ترستان، وماركس، وجون استوارت مل - مبادرة فورييه ، فقد طوّر ماركس علاقة المساواة مع النساء، والتقدم الاجتماعى العام فى مخطوطات عام ١٨٤٤ - يقول:

(١) شارل فورييه Charles Fourier (١٧٧٢ - ١٨٣٧) فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسى يعتبر رائدا من أبرز رواد الاشتراكية فى فرنسا (المترجم).

(2) The Utopian Vision of charles Forier pp. 195 - 196 .

«علاقة الرجل بالمرأة هى أكثر العلاقات "طبيعية" بين موجود بشرى وموجود بشرى آخر، ومن ثم فهى تشير إلى أى حد أصبح سلوك الرجل **الطبيعى** سلوكا **إنسانيا**، وإلى أى حد أصبحت ماهيته **الإنسانية**، ماهية **طبيعية** بالنسبة له. وكيف أن **طبيعته البشرية**، قد أصبحت طبيعية بالنسبة له.. ومن هذه العلاقة يمكن تقييم مستوى تطور الإنسان ككل..»[1].

وعلى الرغم من أن ماركس نفسه لم يطوّر هذه الفكرة كموضوع رئيسى فى أعماله فإن أنجلز، وببل Bebel[2] والمنظّرين التقدميين فى مدرسة فرانكفورت قد طوّروا على نحو أبعد، الانتقادات الاجتماعية لوضع المرأة فى المجتمع والأسرة التقليدية.

وتحتاج الكتابات الاشتراكية عن النساء إلى دراسة قائمة بذاتها، بسبب سمتين تختص بهما الأنماط الاشتراكية فى التفكير وإنْ لم تكن فريدة فيهما. **السمة الأولى**: أن المنظّرين الاشتراكيين كانوا أقل ميلاً من معظم المنظّرين السياسيين الآخرين إلى النظر إلى الأسرة على أنها مؤسسة بشرية **ضرورية**، كما أنهم كانوا على وعى تام بالعلاقة بين الأشكال المختلفة لمؤسسة الأسرة، والأشكال المختلفة للبنية الاقتصادية لا سيما علاقات الملكية الخاصة. وهذا يعنى أن معظم الاشتراكيين ـ لا جميعهم ـ كتبوا عن دور المرأة داخل الأسرة، أكثر مما تقبلوها كما هى.

السمة الثانية: من الملاحظ أن الفكر الاشتراكى تعوزه النزعة إلى جعل «الطبيعة» و«الطبيعى» مثالية ، ولديه ميل إلى إحلال هذه المعايير الخاصة بالامتياز الاجتماعى محل ما هو «إنسانى» و«ثقافى» بوجه خاص. وإلى حد كبير بسبب أهمية هذين النمطين من التفكير فى موضوع النساء كانت مساهمة الاشتراكيين فى هذا الموضوع ذات أهمية ملحوظة تماما. أما دراسة هذه المساهمة فهى مهمة آمل أن أقوم بها، بحيث يمكن أن نعدّ كتابنا الحالى بمثابة الأساس الجوهرى لها.

(1) Karl Marx: Early Writings p. 154.

(٢) أوجست ببل A. Bebel (١٨٤٠ - ١٩١٣) زعيم اشتراكى ديمقراطى ألمانى، انضم إلى الحركة العمالية الألمانية عام ١٨٦١ ـ ثم اعتنق الاشتراكية. وكان أحد قادة الحزب الاشتراكى الديمقراطى الألمانى من ١٩١٢ ـ ١٩١٣ (المترجم).

من التحليل الذى قمتُ به لحجج ونتائج: أفلاطون، وأرسطو، وروسو، ومل فيما يتعلق بالنساء ودورهن السياسى والاجتماعى المناسب - ينبثق موضوعان مترابطان:

الأول: أن العامل الأكثر أهمية وتأثيرا فى تصور الفلاسفة وحججهم عن النساء هو نظرة كل فيلسوف للأسرة ، فالفلاسفة الذين نظروا إلى الأسرة على أنها مؤسسة طبيعية وضرورية حددوا النساء بوظائفهن الجنسية، والإنجاب، وتربية الأطفال ورعايتهم داخل الأسرة. ولقد أدى ذلك إلى فرض مجموعة من القواعد الأخلاقية، تصورا لحقوق النساء يختلف بطريقة متميزة عن الحقوق المفروضة للرجال. وإذن فالزعم بضرورة الأسرة قد أدى بالمنظِّرين إلى النظر إلى الفروق البيولوچية بين الجنسين على أنها تستلزم جميع الفروق الأخرى الخاصة بالعرف والعادات والمؤسسات، وفروق الدور الذى يقوم به الجنس داخل الأسرة لا سيما فى شكلها الأبوى - البطرياركى.

والموضوع الثانى: هو نتيجة للموضوع الأول، فقد نُظر إلى الدور الذى انحصرت فيه المرأة على أنه دور أملته عليها طبيعتها ذاتها. وهكذا نجد أنه حيثما يناقش الفلاسفة موضوع النساء صراحة فإنهم - فى الأعم الأغلب - لا يمدون إليهن تصوراتهم المختلفة عن «الطبيعة البشرية»، فهم لم يخصصوا للنساء دورا متميزا فحسب، وإنما عرفّوهن بطريقة منفصلة، وكثيرا ما تكون معارضة للرجال. فهم يبحثون فى طبيعة النساء - لا على نحو ما يبحثون فى طبيعة الرجال - أى محاولين أن يفصلوا الطبيعة عن نتائج التطبع (أو التربية) ، وأن يكتشفوا العوامل الفطرية الكامنة الموجودة خلف الغشاء الذى أنتجته التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية الأخرى؛ بل إن طبيعة النساء تُرى بدلاً من ذلك، كشىء أملته البنية الاجتماعية والاقتصادية التى يفضّلها الفلاسفة، وتعرّف على أنها تناسب أفضل وظائفها التى يحددها لها ذلك المجتمع.

أما الفلاسفة الذين يتساءلون ، وهم يضعون قواعد نظرياتهم السياسية : «ماذا يشبه الرجال؟»، ما القوة الكامنة فى الرجل؟ فإنهم يتجهون - فى الأعم الأغلب - إلى جنس الأنثى ويتساءلون: « من أجل ماذا تكون النساء؟» . فهناك إذن رابطة لا يمكن إنكارها بين «الطبيعة الأنثوية» المحددة والبنية الاجتماعية، والموقف الوظيفى تجاه المرأة ينتشر فى تاريخ الفكر السياسى.

والنتائج المستخلصة هنا هى :

أولاً: لا يمكن إضافة النساء ببساطة إلى موضوع النظرية السياسية الموجودة، لأن أعمال التراث الفلسفي تقوم إلى حد كبير جدا على الزعم بالتفاوت وعدم المساواة بين الجنسين. وفى حالة المنظّرين الذين تكون المساواة بالنسبة لهم - بشكل أو بآخر - قيمة كبيرة، فإن معالجة لا مساواة النساء تتجه إلى أن تتوارى خلف الحديث عن رأس الأسرة الذكر أكثر من الفرد الناضج أو الراشد، باعتباره الوحدة الأولية فى التحليل السياسى . والواقع أن معالجة المساواة التامة للنساء، تنطوى على ما هو أكثر كثيرا من حق التصويت، إذ أنها تحتاج إلى إعادة التفكير فى معظم المزاعم الأساسية فى الفلسفة السياسية كما أنها تحتاج إلى دراسة الأسرة واعتماد المرأة تقليديا عليها ودورها التابع لها.

ثانيا: لما كنا قد فحصنا بعض النظريات النافذة عن النساء فى القرن العشرين، وحللنا التمييز القانونى ضد النساء، فقد أصبح واضحا أن هذه المشاعر لابد أن تكون موضع اهتمام عام، وليس بالنسبة للمؤرخين أو دارسى النظرية السياسية وحدهم، فالمعالجة الوظيفية للنساء - من وجهة النظر المألوفة عن طبيعة النساء ، ونمط الحياة المناسب الذى يقوم على دورها ووظائفها فى بنية الأسرة الأبوية لا يزال حيا ومؤثرا فى يومنا الراهن، والشخصيات العملاقة فى علم الاجتماع الحديث، وعلم النفس المعاصر، تعرض حججا عن النساء توازى حجج «أرسطو»، و«روسو». وفضلاً عن ذلك، فإذا نحن فحصنا الآراء التى هبطت إلينا من المحاكم العليا فى البلاد فى القضايا التى تتضمن التفرقة بين الجنسين، فإننا نجد هنا أيضا أن القضاة يستخدمون استدلالات وظيفية ذات طابع أرسطي مذهل لكى يبرروا معالجتهم النساء كطبقة مستقلة أو منفصلة. وهكذا نتأكد من أن الفهم العميق لهذا النمط من الحجج يمكن أن يساعدنا فى رؤية السبب الذى جعل النساء - رغم حصولهن على الحقوق السياسية - لا يزلن مواطنات من الدرجة الثانية.

وتحتاج الفصول التى تلت ذلك إلى كلمة تفسير إضافية. فمن الواضح أن هناك أنواعا كثيرة من اللامساواة فى العالم الواقعى وفى النظرية السياسية معا، ونحن هنا لم نعالج سوى نوع واحد منها هو اللامساواة فى معالجة النساء. والمواقف التى اتخذتها النظريات السياسية كما سيتضح حول الأنواع الأخرى من نظريات المساواة واللامساواة لا توازى بالضرورة ولا حتى تتفق مع آرائها حول معالجة المساواة

واللامساواة بين الجنسين، فأولئك الذين ذهبوا إلى ضرورة وجود مساواة تامة وفعلية بين الجنسين تصبح أحيانا عدم مساواة من زوايا أخرى. كما أن بعض الفلاسفة ـ من ناحية أخرى ـ الذين قدموا حججا قوية بالنسبة للمساواة بين الرجال، عارضوا بنفس القوة المساواة بالنسبة للنساء. ولم أقم بمناقشة ذلك باستثناء موقف الفيلسوف من المساواة العامة أو اللامساواة العامة ما يؤثر فى حججه بالنسبة للفروق بين الجنسين، أو لتوضيح عرض هذه الحجج. وليس ذلك بسبب أننى أنظر إلى الأنواع الأخرى من اللامساواة على أنها غير مهمة، بل بالأحرى بسبب أن المعالجة غير العادلة للنساء، قد ظلت مهملة طويلاً للأسف بين مدارس الفكر السياسى. والأنواع الأخرى من اللامساواة ـ اللامساواة فى الطبقة بصفة خاصة بل أيضا اللامساواة القائمة على الجنس، والدين، والطبقة والأصل العرقى لم نتجاهلها بصفة مستمرة.

هذا الكتاب بمعنى ما يمكن مقارنته بمسرحيته «مات روزنكرانس وجلدرنشترن» ففى هذه المسرحية التى بُنيت أساسا على مسرحية «هاملت»، يشدد «توم ستوبارد»[(١)] على هذا الزوج المراوغ أصلاً ويجعلهما، بدلاً من البطل التقليدى، فى بؤرة أساسية من المسرحية، وبناء على ذلك فإن المسرحية، وجميع شخصياتها وعلاقاتهم ببعضهم البعض تُرى من منظور جديد تماما. وبالمثل فعندما تتحول النساء اللائى كن شخصيات ضعيفة باستمرار، فى النظريات السياسية والاجتماعية فى العالم الأبو إلى شخصيات رئيسية، فإن المسرحية بل الشكل كله الذى تمثل فيه يبدو مختلفا أتمّ الاختلاف.

(١) توم ستوبارد Tom Stoppard كاتب مسرحى انجليزى ولد عام ١٩٢٧ فى تشكسلوفاكيا ـ معظم مسرحياته كوميدية وكثيرا ما تُعالج مشكلات ميتافيزيقية وأخلاقية ـ أشهر مسرحياته هى التى تشير إليها المؤلفة وقد أصدرها عام ١٩٦٦ (المترجم).

الجزء الأول

أفلاطون

الفصل الأول

أفلاطون والتراث اليونانى فى كراهية المرأة

تبدو أفكار أفلاطون عن المرأة، فى البداية، لغزا لا يقبل الحل، وقد يتساءل المرء: كيف يمكن لفيلسوف متسق التفكير بصفة عامة، أن يؤكد من ناحية أن جنس الأنثى خُلق من أنفس الرجال الشريرة، من أنفس غير العقلاء، ثم يقترح من ناحية أخرى تربية متساوية، ودورا اجتماعيا واحدا للجنسين؟ كيف يمكن للفكرة التى تقول إن المرأة بطبيعتها شريرة وأكثر شرا من الرجل، أن تتفق مع الفكرة الثورية التى تقول إن المرأة يمكن أن ترتفع إلى مستوى الحكام الفلاسفة فى الدولة المثالية..؟ قبل أن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة. من المهم أن ننظر فى التراث اليونانى المتعلّق بالمرأة. من حيث التربية، والوضع أو المكانة، وأن ندرس النساء الأثينيات فى ذلك العصر.

هناك نغمة كراهية للمرأة قوية وواضحة منذ بداية الأدب اليونانى عند الشاعر «هزيود» فى كتابيه «الأعمال والأيام»، و«أنساب الآلهة». فقد عاش الرجال على الأرض - طبقا لرواية هزيود - فترة طويلة أحرارا بغير مرض ولا تعب ولا جهد، ثم ظهرت باندورا Pandora[1] للمرة الأولى التى جلبت معها الشرور والشقاء للعالم، «ومنها ظهر جنس خبيث وقبائل من النساء، ومصدر عظيم للأذى، وعاشت جنبا إلى جنب مع الرجال الفانين»[2] وهكذا كان أول انحطاط للجنس البشرى مرتبطا بظهور المرأة أو

(١) الاسم Pandora يعنى «جميع العطايا» أو كل الهبات، وهى «حواء» فى الأساطير اليونانية، خلقها إله الحدادة الشائه الأعرج هيفاستوس وأعطتها أفروديت بعضاً من جمالها، وعلمتها أثينا أعمال المنزل وغزل الصوف وأعطتها أفروديت شيئاً من رشاقتها... الخ وهكذا حصلت على كل الهبات. رفض بروميثيوس (المتبصر) الزواج منها، وتزوجها شقيقه «أبيمتوس» (أى المتهور أو العجول)... الخ. طالع قصتها بالتفصيل فى كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٩٤-٩٥ مكتبة مدبولى - بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(2) Hesiod: Works: Theogony p. 585 and CF pp 87 ff. works and Days 73 ff.

العقاب الأزلى للرجل. رغم أنها كانت ـ لسوء الطالع ـ ضرورية للإنجاب، ومفيدة لأعمال المنزل. حتى أن هزيود ينصح الفلاح أن يحصل أولاً على المنزل، ثم على المرأة ثم على الثور الذى يحرث الأرض»[1]. لكنه يحذر قرّاءه من الثقة فى المرأة بأى وجه من الوجوه.

وفى استطاعتنا أن نستخرج من أعمال هوميروس صورة مماثلة؛ وإن كانت أقل عنفا فى عدائها للمرأة. يقول فينلى M. Finley عن عالم الأوديسة: «ليس من شك فى أن هوميروس يكشف تماما، ما ظلّ صوابا فى العالم القديم كله، وهو النظر إلى المرأة على أنها بحكم الطبيعة أدنى، وهى من ثم محكومة فى وظيفتها بإنجاب الأبناء، والقيام بالواجبات المنزلية، أما العلاقات الاجتماعية ذات المغزى، فينبغى أن تُترك للرجال وحدهم..»[2].

صحيح أن التراث اليونانى يصور وجود إلهات من الإناث لهن قوة ومركز وكرامة، إلا أنه ينبغى علينا أن نتذكر أن كلمة «إلهة» لا تدل بالضرورة على جميع الخصائص التى تلحق عادة بالأنثى البشرية. «فأعظم الآلهات ـ لا سيما الإلهة أثينا ـ كانت تُمتدح لما لها من صفات الرجولة»[3]. ونادرا ما تُصور النساء الفانيات فى «الإلياذة» إلا على أنهن يسببن الغيرة ويشعلن الحرب، أو على أنهن جزء من الغنائم مثل الحيوانات والعبيد. وتلعب النساء فى الأوديسا دورا بارزا، مع الاستثناء الغريب لـ «أرتى Arte» ملكة «الفياقيين.. Phaeceans..» النبيلة التى رفع لها «أوليس» .. الضيف الغريب استرحامه ـ فإنهن يهبطن عادة إلى المرتبة الثانية[4]. وعلى الرغم من أن بنلوبى Pene-lope [5] كانت توصف بأنها حكيمة، وصاحبة عقل ممتاز ـ فإنها كانت تقوم بالغزل

(1)Works and Days pp 400 f. and pp 370 f.

(2) M. I. Finley: The World of Odysseus p. 1 8

(٣) انظر أمثلة على ذلك «محاورة المائدة» 181 من أ ـ جـ . والمرجع السابق ص ١٥١ .

(4) Homer: The Odysseus 50 - 60.

والمرجع السابق ص ص ١٠٢ ـ ١٠٤ وأيضا ص ١٥٠ .

(٥) بنلوبى التى نقضت غزلها هى زوجة أوليس القائد اليونانى الكبير فى حرب طروادة الذى ضلّ طريقه فى العودة ما يقرب من عشرين عاماً. وكان الخُطّاب طوال هذه المدة يتوافدون لخطبة بنلوبى التى وعدتهم أنها ستقوم باختيار واحد منهم بعد أن تنتهى من غزل ثوب كانت تنسجه، لكنها كانت تنقض فى المساء ما غزلته طوال النهار ـ فضرب بها المثل لوفاء الزوجة وأمانتها (المترجم).

والنسج، فتلك هى وظيفتها الطبيعية. وكثيرا ما كان ابنها تليماك Telemachus ينهرها ويأمرها أن تعود إلى الأعمال المنزلية التى تناسبها كما لو كانت عبدا. فالنساء الأرستقراطيات ـ وحتى الآلهات ـ كن ينخرطن فى الأعمال المنزلية مثل: غسيل الملابس، وإعداد الفراش للضيوف، وإعداد الطعام. ولا يتوقفن عن غزل الصوف.

وكما يقول فينلى: «كان يُحرَّم عليها حق الحياة النبيلة، والاحتفال بالشجاعة، والاشتراك فى ألعاب المنافسات، وقيادة الأنشطة من أى نوع، هكذا كانت النساء بغض النظر عن الطبقة التى ينتمين إليها»(١) كن يعشن فى ركن منعزل بعيدا عن الرجال لا يشاركن إلا نادرا فى الاحتفالات والأعياد، وهن يرسلن، أو يبعن، كعرائس للرجال الذين اختارهم لهن آباؤهن.

وتصف أشعار «هوميروس» عالما تنطبق فيه مقاييس الامتياز على أشخاص يعتمدون على أوضاعهم ووظائفهم المحترمة فى المجتمع. والنظرة الفاحصة لهذا التصور الأخلاقى جوهرية لفهم الكتابات الكلاسيكية على الأقل حتى أرسطو. فكلمات المديح الرفيعة مثل جيد Agathaos وممتاز أو فاضل Arete لم تكن فى الأصل تقال إلا على أولئك الذين يقومون بأدوار الرجل الهوميرى الأرستقراطى(٢) . وهذه الكلمات تعنى أن الفرد الذى تقال عنه يملك فى آن معا المهارات الداخلية والمصادر المالية الخارجية الضرورية التى تجعله قادرا على إنجاز هذا الدور. يقول «أ. و. أدكنز A. w. Adkins»: "لكى يكون المرء فاضلاً لابد أن يكون شجاعا، ذا مهارة، ناجحا فى الحرب والسلم على السواء. ولابد أن تكون لديه الثروة ووقت الفراغ (فى السلم) فى آن معا بوصفها الشروط الضرورية لتطوير هذه المهارات، كما أنها فى الوقت ذاته المكافأة الطبيعية لهذه الوظائف الناجحة»(٣). ومعظم أفراد المجتمع لا سيما النساء، غير مؤهلين لمثل هذا الامتياز الأرستقراطى الذكورى. وهكذا نجد أن فضيلة المرأة هى تصور مختلف اختلافا كيفيا، ذلك لأن الفضائل المطلوبة للنساء لتمكينهن من أداء وظائفهن على

(١) فينلى «عالم الأوديسة» ص ٨٣

(1)A. W. Adkins: "Merit and Responsibility: A Study in Greek Values" pp 30 - 36. Alasdain

(2) Ma Intyre:" A Short History of Ethics" Chapter 2.

(3)A. W. Adkins: "Merit and Responsibitity pp 33 - 39 .

أحسن وجه هى فضائل مختلفة أتم الاختلاف تتعلق بالجمال، واعتدال القوام، والمهارة فى الغزل والنسج، وأعمال المنزل، وقبل ذلك كله الإخلاص فى الحياة الزوجية. والمبرر الواضح لمعيار الامتياز هذا عند النساء هو ـ كما يشير ادكنز ـ أن الرجل هو الذى يحدد المقاييس ويضع المعايير؛ فى هذه الحضارة الأبوية بالمعنى الدقيق، ومن هنا كان العنصر المهم هو أداء النساء لوظائفهن من حيث علاقة هذه الوظائف بالرجال. ولما كانت النساء محصورات فى أعمال المنزل فلم يكن ثمة حاجة أن يطلب منهن أن يكون لهن فضائل الإقدام والمنافسة المطلوبة للمحاربين من الرجال[١].

وعلى حين أن سلوك أبطال هوميروس تكشف عن أن الواحدية الجنسية [ممارسة الجنس مع امرأة واحدة] لم تكن مفروضة على الرجال، فإن أسوأ جريمة يمكن أن ترتكبها امرأة هى خيانة زوجها. ومن هنا كانت هيلين Helen[٢] ـ وربما أسوأ منها كلوتومنسترا[٣] خائنات وبغايا وهن الوغدات الحقيقيات فى شعر هوميروس. وكثيرا ما كانت تؤخذ الأخيرة كضد مختلف عن نبلوبى الفاضلة. والمرأة عُرضة للغواية بسبب ضعفها وطبيعتها الشريرة. وحتى بنلوبى الفاضلة كانت تخشى على نفسها أن تتحول عن طريق «السحر والفتنة» مثل هيلين ـ فعلى الرغم من إخلاصها الطويل، فإن الارتياب فى أن تقع فى النهاية فى الخيانة أو أن تنسى زوجها كان يتغلغل فى قصيدة هوميروس (الأوديسة)[٤]. وهكذا نجد أن موضوع الشر الأنثوي، وخيانة الأنثى، موجود عند هوميروس بقدر ما هو موجود عند هزيود. ويقال لنا إن كلوتومنسترا «لم تلطخ نفسها فقط، بل جنسها كله، وكل امرأة شريفة إلى أبد الدهر..»[٥].

(1) I bid. pp. 36 - 37.

(٢) فينلى «عالم الأوديسة» ص ١٤٨، وادكنز «الجدارة والمسئولية» ص ص ٤٠ ، ٤٢ .

(٣) هلن Helen (والكلمة تعنى القمر) أجمل امرأة فى العالم ـ هكذا تقول الأساطير اليونانية ـ زوجة «مينولاوس» ملك أسبرطة، خانته وأحبت الأمير الطروادى «باريس» ـ وهربت معه إلى طروادة وكان ذلك هو السبب المباشر فى اندلاع حرب طروادة ـ راجع كتابنا «معجم أساطير العالم» المجلد الثانى ص ١١٥ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٤) زوجة البطل أجاممنون قائد الأسطول اليونانى فى حرب طروادة خانته زوجته وأعدت العدة مع عشيقها لقتله عند عودته من الحرب، انتقم منها ابنها «أورست» (المترجم).

(4) Odysseus, 11, 334/ p. 182 - 3.

لم ينصلح حال المرأة من العصر الهوميرى إلى العصر الكلاسيكي، ويصدق ذلك بصفة خاصة على أثينا فى العصر الكلاسيكى[١]. فالوظيفة الطبيعية للمرأة كمربية لأطفالها، ومدبرة لمنزلها، سجلتها الآداب الكلاسيكية اليونانية تسجيلاً جيدا، فيعرض علينا أكسانوفون Xenophon[٢] فى كتابه عن الاقتصاد أو تدبير المنزل صورة لزوجة نموذجية لأحد ملاك الأرض الأثينيين: «تخضع لرقابة صارمة حتى ترى وتسمع أقل قدر ممكن، ولا تسأل إلا أقل أسئلة ممكنة». فوالداها يقدمانها إلى زوج وهى فى سن الخامسة عشرة يقوم بتدريبها حتى تستطيع النهوض بأعباء المنزل[٣]. أما قسمة العمل التقليدية بين عمل للرجل وآخر للأنثى، فإنها تقدم لها على أنها قَدَرٌ فرضته الآلهة وهو مغروس بعمق فى الصفات الطبيعية للجنسين. ويؤكد «ڤكتور اهرنبرج» Victor Eh-renberg فى دراسته للمجتمع اليونانى أن هذا هو الوصف النمطى للحياة المألوفة التى كانت تعيشها المرأة «فالزواج يخضع لمشيئة أهلها، ولاعتبارات اقتصادية ولا تتعلم الفتيات إلا تدبير شئون المنزل». حتى بالنسبة لافيجينيا Phigenia[٤] تُقدَّم [فى الأدب اليونانى] على أنها عاجزة عن الكتابة، ويلاحظ اهرنبرج ملاحظة مهمة ، هى أن الشخصيات النسائية البارزة القليلة فى كوميديا «أرستوفان»[٥] لا يلقين أى شك على هذا الانطباع العام. بل هن بالأحرى لا يكتسبن تألقهن الصارخ، إلا إذا نُظر إليهن

(1) John Addington Symonds: A Problem in Greek Ethics P. 44. Jean Ithurriague: Les Idéas de Platon sur La Condition de la Femme P. 38, 47. Sarah B. Pomeroy: "Goddesse, whores, Wives, and Slaves, Chop.4 and 5.

(٢) أكسونوفون (وأحياناً يرسم زينوفون) ٤٣١ - ٣٥٢ ق.م مؤرخ يونانى وتلميذ سقراط. كتب الذكريات (عن حياة سقراط وتعاليمه.) وكذلك «المأدبة» وهى محاورة كان فيها سقراط الشخصية الرئيسية (المترجم).

(3) Xenophon: Oeconomicus, in Xenephon's Socratic Discourse" Trans. Carnes Lardx ed Leo Strauss, Ithaca, 1970, P 29 and C F 30 - 33 .

(٤) افيجينيا Iphigenia ابنة أجاممنون فى الأساطير اليونانية اضطر والدها أن يضحى بها خلال حرب طروادة لاسترضاء الآلهة أرتميس التى كانت قد أثارت رياحاً معاكسة حالت دون إبحار الأسطول - طالع قصتها فى كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص ١٩٦ (المترجم).

(٥) أرستوفان Aristophanes (٤٥٠ - ٣٨٨ق.م) كاتب مسرحى يونانى يُعدّ أعظم شعراء الكوميديا فى العالم القديم (المترجم).

تماما بناء على خلفية الحياة اليومية للنساء»[1]، وعزل النساء المحترمات في حياتهن ضرورة صارمة. وهن بصفة عامة يعشن في ركن منعزل من الدار (هو ركن الحريم) يفصله عن الجزء الخاص بالرجال باب مغلق، إذ لا ينظر إلى الزوجات أو الفتيات على أنهن يصلحن للمشاركة في المناقشات الجادة، علما بأن إنكار خبرتهن العقلية يستمر حتى في سن النضج؛ فهن يعاملن معاملة القاصر، إذ يحرّم عليهن ما يحرم على الفتيان تحت سن الثامنة عشرة. ولا يُسمح للمرأة في ظل القانون الأتيكي Attic Law [أي القانون الأثيني] أن ترفع دعوى أمام القضاء إلا عن طريق الكفيل القانوني. كما يمنع النساء من الاقتراب من الأماكن التي يناقش فيها الرجال والفتيان مسائل عقلية أو شئونا مدنية : الملاعب، والأسواق، ودور القضاء، والموائد. وكما يقول جون أدنجتون سيموندز، ملخصا الموقف: «إن جميع العناصر العليا في النشاط الروحي والذهني، والظروف التي يمكن أن نتصور فيها الانفعالات السمحة الكريمة.. أصبحت مميزات خاصة بالرجال وحدهم.. كما أصبح إطراء العواطف مقتصرا على جنس الذكر»[2].

ولم تكن أنشطة النساء في أثينا وحركتهن محدودة بقسوة فحسب، كما هي الحال في عصر هوميروس، وإنما امتد هذا الكبت، وبنفس القوة، إلى شخصياتهن أيضا. وهناك أكثر من شاهد في المسرح اليوناني على تطبيق ذلك «المثل القديم» الذي اقتبسه أرسطو من مسرحية «أياس Ajax» لسوفكليس «الصمت المتواضع هو تاج المرأة»[3]. وفي الخطاب الجنائزي - يكشف بركليز بوضوح عن التفاوت بين المعايير المعاصرة

(1) Ehrenberg: The People of Aristophanes p. 202 and 295 - Society and Civilization in

(2) Greece and Rome. P. 59. CF. Ronald B. Levinson. : " In Defence of Plato" F. 83.

(3) Symonds: A Problem in Greek Ethics p. 12 .

وكمراجع لهذه الفقرة بصفة عامة انظر ص ص ٢٣ ، ٦٤ وأيضا:

Glenn Morrow: Plato's Cretan City p. 285 n. 111. Levinson p. 82 - 85 Ithurriague pp 47 - 48 . Grube: Plato's Thought.' pp 87 - 88. H. D. Rankin: "Plato and the individual" pp. 83 - 84 Alvin Gouldner: Enter Plato, p 62 .

(3) Sophocles: Ajàx, pp. 291 - 293. Aristotle The Politics, I, Xiii, 11 - CF. Lysistrata pp 41 - 42 . and Ehrenberg: The People of Aristophanes, p. 202.

للامتياز التى تطبق على الرجال وعلى النساء. ففى هذا الخطاب الذى يتضمن إطراء للرجل الأثينى - وهو نموذج كلاسيكى شهير يتحدث عنه اليونانيون - ينصح بركليز النساء الأرامل أن يتحلين بذلك «الامتياز الأنثوى» [وهوالصمت] الذى يتفق مع «خلقهن الطبيعي» وسوف يُنسب أعظم مجد «لتلك المرأة التى تتكلم أقل ما يمكن وسط الرجال سواء قالت قولاً حسنا أو سيئا..»(١).

ومما يدعو للسخرية أن دعاوى الاحترام لا تشترط فى نساء الطبقة الراقية فى أثينا ممن يرغبن فى الزواج - تحصيل أى قدر من المعلومات عن مجتمعهن أو ثقافته، أكثر من الموجود عند البغايا والعاهرات اللائى يتحول إليهن الرجل فى حرية. والتفرقة الصارمة بين هذين النوعين من النساء وهى تفرقة ظلت قائمة حتى العصور الحديثة، كما استمر موقف اليونان الأساسى تجاه النساء، توضحها العبارة الآتية المقتبسة من مرافعة ديموستين فى قضية «ضد نيّرا ..Against Naera»: «إن مَنْ يعيش مع امرأة ويتخذها زوجة، فإنه يريد أن يكون له منها ذرية، وأن تصبح ذريته أعضاء فى العشيرة أو القبيلة أو أية وحدة إدارية فى أثينا، وأن يخطب البنات للأزواج كما يفعل مع بناته. أما الخليلات فنحن نحتفظ بهن من أجل اللذة والمتعة، والمحظيات من أجل الرعاية اليومية بأشخاصنا. لكنا نتخذ الزوجات لينسلن لنا أطفالاً شرعيين، وللعناية بالمنزل عناية فيها إخلاص وأمانة»(٢). وهكذا نجد أن قيمة النساء المرشحات ليكن زوجات من المعاصرات لأفلاطون تنبع من العفة، الصمت القناعة والاقتصاد، لكنها لا تنبع من شخصية المرأة بأى معنى إيجابى. ولقد أشار كريون Creon إلى مدى تموضع ذلك - عندما سئل: أهو ينوى أن يقتل عروس ابنه، فقال: «حسنا! إن هناك حقولاً أخرى أمامه يمكن له أن يحرثها!»(٣). فهناك إذن شواهد على أن النساء من أبناء الطبقة الراقية فى

(1) Thucidides: The pelponnesian war I, vi, p. 109.

(2) Demostenes: Private Orations iii. p. 122. CF. Ehrenberg: Society and Civilization p. 26

للتأكد من انتشار هذا الموقف.

(٣) سوفكليس انتيجونا ٥٧٠ (المؤلفة) - وعروس ابنه هى أنتيجونا التى خالفت قوانين المدنية عندما أصرّت على دفن أخيها الخائن. وكانت عقوبة عملها الإعدام، رغم أنها كانت فى الوقت نفسه خطيبة ابن الملك كريون الذى أصرَّ أن تدفن حيّة كما كانت تقضى القوانين. أما تعبير الحقل والمحراث فهى تعبيرات جنسية إذ كان المحراث رمزاً لقضيب الرجل، بينما تشير الأرض إلى المرأة. والمقصود أن هناك فتيات أخريات يمكن أن يمارس معهن الجنس أو يتزوج منهن (المترجم).

أثينا قد انحصرت أعمالهن فى وظيفة واحدة، إذ ليس لهن أدنى اهتمام بتلك المجالات من الحياة التى تعتبر مهمة فى نظر الرجال بل هن يفقدن حتى ذلك العبير السرى الذى اكتسبه جنسهن – فيما بعد – فى ظل المسيحية، على نحو ما كانت موضوعات الحب فى التراث الرومانسي، وإنما يقيّمن فحسب على أنهن ينجبن ورثة شرعيين.

وقد يبدو غريبا فى مثل هذا الجو أن يصبح تحرير النساء موضوعا للنقاش، بل إن كبت النساء ـ على نحو ما حدث فى العصر الفكتورى فى انجلترا ـ قد وصل إلى الذروة فى بداية القرن الرابع قبل الميلاد، وأصبح وضع النساء موضوعا حيّا فى أثينا، فتناوله أرستوفان فى كوميديا بعنوان: «الإكليزيا زوست» Ecc Lesiazusae (أى نساء الجمعية)[١] ، ومسرحية ليزيستراتا...Lysistrata[٢]، فتلك شواهد جيدة على أنه أصبح موضوعا جاريا للأحاديث الساخرة والهجاء. وفضلاً عن ذلك فيبدو أنه ليس ثمة شك فى أن سقراط التاريخي[٣] كان يطرح أفكارا أبعد ما تكون عن التفكير النمطى لذلك العصر فهو يقول مثلاً فى «مأدبة» أكسانوفون: «إن طبيعة النساء ليست أدنى من طبيعة الرجال على الإطلاق» وإن كان ينتهى إلى نتيجة تنطوى على مفارقة ، عندما يقول: «كل ما ينقص المرأة وتحتاج إليه هو القوة والحكم»[٤]. وفى محاورات أفلاطون الأخرى ـ غير "الجمهورية" ـ هناك كذلك فقرات متعددة يقترح فيها سقراط وجهة نظر خنثوية أكثر عن الطبيعة البشرية، وبصفة خاصة عن الفضيلة البشرية ـ أكثر مما كان

(١) مسرحية «نساء الجمعية» ـ والجمعية هنا هى الجمعية التشريعية أو النيابية أو المجلس التشريعى أو النيابى ـ وهى تدور حول نساء أثينا يتخفين فى زى الرجال ويملأن مقاعد الجمعية. وترجح أصواتهن على أصوات أزواجهن وإخوانهن وأبنائهن، ويختار منهن حكام الدولة. وتتزعم هذه الحركة امرأة تدعى براكساجورا Praxagora ـ وهى شديدة الحماس لنيل النساء حقوقهن السياسية، وهى تتهم بنات جنسها بالغفلة لأنهن يرضين أن يحكمهن الرجال البلهاء، وتقترح أن تقسم الثروة بالتساوى بين المواطنين على أن يترك الأرقاء من غير أن يفسدهن الذهب. ويتخذ الهجوم على المدينة الفاضلة صورة عنيفة.. (المترجم).

(٢) تدور مسرحية «ليزيستراتا» ـ حول قيام هذه الفتاة بتزعم نساء أثينا فى حركة ترمى إلى وضع حد للحروب المتصلة التى شغلت رجال أثينا ـ فتقرر النساء فى اجتماع عظيم بقيادة «ليزيستراتا» الإضراب عن النوم مع أزواجهن حتى يتعهد هؤلاء الأزواج بالكف عن القتال. وقد كتبها أرسطوفان عام ٤١١ ق.م (المترجم).

(٣) أى شخصية سقراط كما هى فى الواقع وليست تلك التى صورها أفلاطون أو خلقها أكسانوفون (المترجم).

(4) Xenophon: Symposium, 11, 9, in The Works of Xenophon London 1897.

موجودا، عادة، فى السياق الثقافي. فهو فى محاورة مينون Meno مثلاً وفى سياق البحث لاكتشاف طبيعة الفضيلة، يصدر تأكيدا حاسما بأن للفضيلة كيفا واحدا عند المرأة كما هو عند الرجل، ولا فرق بينهما، عندما حاول «مينون» الإشارة إلى الواجبات التقليدية المختلفة وأسلوب الحياة المختلف بين الجنسين. لكنهما معا - فيما يرى سقراط - يحتاجان إلى ضبط النفس والاعتدال، والعدالة، إنْ أرادا أن يكونا جيدين فى عملهما سواء فى إدارة المنزل أو إدارة المدينة، ومن ثم تكون الفضيلة صفة إنسانية لا تتحدد بطرق مختلفة تبعا لجنس الفرد الذى تتحدث عنه(١).

وفى محاورة «بروتاجوراس» يكشف سقراط عن رفضه للمعايير الشائعة للنساء بأن يمتدح أسبرطة وكريت ليس فقط لتراثهما الفلسفى القديم، وإنما لأنهما يعرضان علينا نماذج من النساء - وأيضا من الرجال - «يفخرون بثقافتهم العقلية..»(٢).

ومع ذلك فهناك فى المحاورات أمثلة أخرى عديدة - يذكرها سقراط - تعبر عن كراهية لا حدَّ لها للنساء. وما دام يستحيل فصل أفكار سقراط التاريخى عن أفكار أفلاطون، فإن النقطة المهمة التى ينبغى الإشارة إليها - سواء أكانت هذه الأفكار خلقها سقراط أصلاً أم لا - هى أنه كان هناك فى بيئة أفلاطون الشاب آثار من الفكر الراديكالى عن النساء، تكسو تراثا قويا من الكراهية لهن.

تصوير النساء المنتشر فى محاورات أفلاطون هو استنكار إلى أقصى حد، وهذا التصوير لجنس الأنثى يعكس إلى حد كبير وببساطة شديدة: إما الانحطاط المعاصر لوضع النساء، أو أن أفلاطون ورفاقه (لا سيما نظريتهم عن الحب) كانت تسيطر عليهم

(١) فى محاورة مينون يدور الحوار على النحو التالى :

- ألم تقل: إن فضيلة الرجل هى حسن إدارة المدينة، وفضيلة المرأة هو حسن إدارة المنزل؟

- بلى !

- وهل يمكن حسن إدارة المدينة أو المنزل إلا بالعدل والحكمة؟

- أى أن الرجل والمرأة بحاجة معاً إلى الشيء نفسه، إن أرادا أن يكونا فاضلين، أعنى أنهما معاً بحاجة إلى العدالة والحكمة..» - محاورة مينون لأفلاطون - ٧٣ أ و ب (المترجم).

(٢) «ليس الرجال فقط فى اسبرطة وكريت هم الذين يفاخرون بثقافتهم العقلية، بل النساء أيضاً..» بروتاجوراس ٣٤٢ (المترجم).

الجنسية المثلية. غير أن هناك كذلك فقرات فى المحاورات تشمل أحكاما أكثر من أن تكون ضد نساء المجتمع الأثينى، بل تشير إلى اعتقاد عام عند المؤلف بأن جنس الأنثى بفطرته أدنى من جنس الذكر بالضرورة، وسوف ندرس فقرات من هذين النوعين على التوالى :

- واقعة عدم وجود امرأة تشارك بشخصها وبأية طريقة فى محاورات أفلاطون - هذه الواقعة تشكل بذاتها دلالة على الاتجاهات المنتشرة فى ذلك العصر، كما تدل على خصائص الحياة فى أثينا. وليس من المعقول أن تعطينا هذه الواقعة شيئا من آراء أفلاطون الخاصة عن مقدرة النساء فى الحوار العقلى. فالقول بأن نساء المنزل الذى أقيمت فيه «المأدبة» لسن حاضرات فى حفل العشاء، لكنهن «هناك بالداخل» لا يقول شيئا عن أفلاطون سوى أنه اختار أن يجرى محاوراته بطريقة واقعية تتفق مع سياق المجتمع المعاصر. والواقع أن النقطة المهمة فى الحديث إنما جاءت على لسان امرأة هى الكاهنة «ديوتيما ..Diotima»(١). وقل مثل ذلك فى خصائص المرأة عند أفلاطون التى يجعلها تقوم بغزل الصوف ونسجه، فذلك وصف دقيق لدور المرأة فى المجتمع الأثينى. وفضلاً عن ذلك فإن لغته تحوى الكثير من النقد والاستنكار لجنس الأنثى. كأن يصف سلوكا بأنه «نسائى أو أنثوى» ليعنى السلوك الجبان ، وينبغى علينا أن لا نظن أنها استخدامات خاصة بأفلاطون، وإنما هى تعبيرات دارجة(٢).

ولا شك أن أفلاطون يشارك رفاقه من الأثينيين احتقارهم للمرأة فى عصره، فهو يضعها مع الأطفال والحيوانات فى مقولة واحدة، ومع غير الناضجين والمرضى والضعاف(٣)، ولا تخلو محاورة الجمهورية من تمثيل النساء على هذا النحو. فقبل تقديم الفكرة الثورية الخاصة بإدخال النساء ضمن طبقة الحراس، هناك تأكيد على منع الحراس الشبان من تقليد النساء(٤)- فالمرأة كثيرة اللجاجة، والتباهى، غير

(١) انظر بالنسبة لهذه الكاهنة عرضاً تفصيلياً لرأيها فى كتابنا «نساء.. فلاسفة» ص ص ١٨٣ - ١٩١ مكتبة مدبولى بالقاهرة ، عام ١٩٩٦ [المترجم].

(2) Symposium, 173 e , Ion, 540, and Levinson in Defense of Plato, p. 129.

(3) Laws 817 C. Letters, VIII, 355 c. Thaetetus 171 E.

(٤) «وإذن فسوف نكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء». الجمهورية: ٣٨٨ (المترجم).

متعاونة، معتنية بنفسها، مجدفة، سهلة الانقياد، هشة أمام المرض، والحب، والعمل. فضلاً عن أنه يسهل خداع النساء بالبهرجة التي لا قيمة لها، وبالخرافات، كما أنهن عرضة للإفراط في الحزن، تعوزهن معرفة ما يصلح لهن، أو ما هو خير بالنسبة لهن، وهن أدنى في العقل وبصفة عامة من الرجال، ولا يصلحن كنماذج للشباب أكثر من المجانين، والحرفيين، والعبيد[1]. وفضلاً عن ذلك فإننا نجد أفلاطون يسوق تبريرا - في جزء له مغزاه - لمنع المعاشرة الجنسية المثلية، فإلى جانب أن أحد الطرفين تنعدم فيه الرجولة، فإنه يستسلم لشهواته ويقوم بدور الأنثى البغيض[2].

وعلى الرغم من أن أفلاطون يستهجن ممارسة اللواط، فإن فلسفة أفلاطون في «الحب»، على نحو ما عرضها في محاورتي «فايدروس» و«المأدبة» تعكس كلها الجنسية المثلية التي كانت منتشرة بين الطبقات الراقية في أثينا. وكما يقول جريجوري ڤلاستوس **G. Vlastos** : «إن الدراسة الجيدة لنظرية أفلاطون عن الحب، لابد أن تضع في اعتبارها ثلاثة أمور على الأقل: أ) أن صاحبها كان يمارس الجنسية المثلية. ب) أنه صوفي . جـ) أنه أخلاقي..»[3]. وإذا ما أخذنا الجنسية المثلية عند أفلاطون جنبا إلى جنب مع اعتقاده بأن المعاشرة الجنسية من الإست «مضادة للطبيعة»، وهي انحطاط لا لإنسانية الإنسان فحسب، بل أيضا لحيوانيته - لفسرنا كثيرا من أصل الفكرة التي تقول إن الجانب الجسدي في الحب ينبغي قهره، وتجاوزه، حتى نستطيع الوصول إلى الموضوع الحقيقي للحب وهو فكرة الجمال نفسها. ويمكن على هذا النحو أن نفهم النظرية الأفلاطونية في الحب - في جانب كبير منها - على أنها الحاجة إلى إعلاء الدوافع غير المرغوب فيها.

خلال المحاورتين المخصصتين للحب، كان حب النساء أمرا مستنكرا إذ من الملاحظ أن أحدا - بمن في ذلك سقراط - لم يُبدِ أي اعتراض على تفسيرات الحب التي قدمها «بوزنياس» أو «أرسطوفان»، وهما معا قد حملا بعنف على الجنسية المغايرة

(1) Republic 3872 - 3882, 395, 431, b - c , 605 d - e Laws 639b.

(2) Laws 836 e.

(3) G. Vlastos: Platonic Studies T D. 24 - 25, Princeton University Press.

[أى العلاقة الجنسية بالمرأة] ـ فقد قسم «بوزنياس» الحب إلى نوعين(١): الحب المخصص لأفروديت السماوية ـ الأخت الكبرى(٢) «التى ليس فيها شيء من خصائص الأنثى، بل خصائص الذكر تماما»(٣)، وأفروديت الصغرى الأرضية التى تشارك طبيعتها فى الأنثى والذكر معا ولا شك فى خسة ودناءة الحب الذى يُنسب إلى أفروديت العامية الأرضية فهو حب يؤثر فى الناس تأثيرا وقتيا عابرا ويعتمد على المصادفة وحدها. وهو الحب الذى يعمر قلوب السِّفْلة، ومن علاماته أنه يتجه إلى النساء والغلمان، فهو حب حسى لا روحى يسعى لإشباع شهواته البهيمية. أما أفروديت السماوية فهى الكبرى التى يُنسب إليها النوع الممتاز من الحب فلا أثر للأنثى فيها، لأنها جاءت من الذكر وحده [لها أب وليست لها أم!] وهى لذلك بريئة من نزق الشباب وطيشه وهى تلهم أتباعها بالاتجاه نحو الذكر وحده مفضلة الأقوى والأعقل(٤).

أما أرسطوفان فعنده أن الرجال المحظوظين حقا ليسوا من يبحثون عن نصفهم الأنثوى الضائع، بل أولئك الذين يبحثون عن الرجال، وهم الذين تدفعهم دوافعهم الجنسية إلى أعضاء من نفس جنسهم. هؤلاء الرجال لديهم «أعظم تكوين رجولى» وهم الذين يبدون رجولة حقيقية فى الحياة العامة الذين يحبون الغلمان أكثر من حبهم للنساء، ويفضلون قضاء حياتهم كلها مع الرجال، وهم يتزوجون وينسلون أطفالاً فقط استجابة لعادات المجتمع(٥).

وينتشر مثل هذا التحيز ـ رغم أنه يُنسب إلى امرأة حكيمة. فعلى الرغم من أن هناك حبا للجنس الآخر والإنجاب، الذى يؤخذ رمزا تدور حوله نظرية الحب ـ فإن سقراط يشوه سمعة الاتصال الجنسى، وإنجاب ذرية من الجسد لصالح إنجاب أعلى

(١) كان بوزنياس يعتقد أنه لا توجد أفروديت واحدة بل اثنتان، «أفروديت الكبرى وهى بنت أورانوس ولا أم لها واسمها أفروديت السماوية، وأفروديت الصغرى... وتسمى أفروديت العامية. والحب الذى يرتبط بها نسميه بالحب الوضيع...» المأدبة ١٨١هـ (المترجم).

(٢) «مَنْ يعمر قلبه الحب السماوى يميل إلى الذكور دون الإناث، فالذكر أقوى وأذكى بالطبيعة...» – المأدبة ١٨٢ (المترجم).

(٣) لاحظ أنها ابنة أورانوس إله السماء ولا أم لها فلا أثر للأنثى فيها على الإطلاق! (المترجم).

(4) Symposium, 18 a - d.

(٥) المأدبة ١٨٩ د و ١٩٢ حـ لا سيما ١٩٢ .

هو «حمل وولادة من الروح». وهو يقابل بين الحب الذى يختار المرأة موضوعا له ويؤدى إلى تكوين الأسرة، وبين حب الذكور من خلال ولادة الأفكار، والشعر والقانون ، ويمكن أن نعلو على حب فرد جزئى لنصل فى النهاية إلى معرفة جمال الروح نفسها(١). ويذهب «جريجورى فلاستوس» إلى أن استخدام صورة الجنس الآخر للإنجاب تدل إلى حد ما ، على عداء للجنسية المغايرة وللنساء ، وهو عداء كامن فى النظرية. وينتهى إلى أنه فى ذروة فلسفة الحب بأسرها، حيث تواجهنا فكرة الجمال وجها لوجه ، فإن «صورة الجنسية المثلية تسقط». «وما بدا على أنه لواط ينتهى إلى زواج أعلى»(٢). وليس واضحا بالضبط ما الذى يعنيه فلاستوس بذلك. وعلى أية حال فلو أنه كان يقصد - كما يبدو أنه يفعل - أن هناك إدخالاً لأية جنسية مغايرة فى نظرية النوع الأعلى من الحب، فإن النتيجة التى انتهى إليها تكون بغير أساس يدعمها. فعلى الرغم من استخدام أفلاطون لصورة «نموذج الجنسية المغايرة» كما يقول ڤلاستوس، فمن الواضح أن النسخة الرمزية من الإنجاب - الإنجاب الروحى الذى هو الإنجاز الوحيد للحب فى الجنسية المثلية - هى الفكرة الجديرة بالمعالجة الفلسفية.

وكما يقول سقراط «مَنْ ذا الذى لا يُفضّل مثل هذه الأبوة عن مجرد التناسل البشرى المعروف؟»(٣) . وكما أن أفلاطون استخدم صورة تنطبق أصلاً على الجنسية المغايرة - فإنه استخدم كذلك صورة حرفة الغزل خلال محاورة «السياسى». ومع ذلك فليس لدى القارئ فى الحالتين ما يبرر الانتقال إلى موضوع حقيقى للنقاش عن خصائص الموضوع المجازى فيما عدا تلك الخصائص التى تحول إليها بالفعل.

فجانب الجنسية المغايرة من الصورة ليس من ثم سوى الانتقال المشروع إلى دائرة اهتمام أفلاطون الحقيقية منه الانتقال إلى جانب العمل اليدوى الآخر. ومن الواضح تماما - على الرغم مما يقوله فلاستوس - أن رؤية أفلاطون للحب كطريق مؤد إلى المتعة الفلسفية يستبعد النساء تماما، غير أننا إذا ما وضعنا فى ذهننا بنية أثينا الاجتماعية ووضع النساء فيها ؛ فإن رؤيته هذه لا تدهشنا. طالما أن الرجل

(1) Symposium 208 a 211 E CF. Thaetetus 150 .

(2) G. Vlastos: The Individual as an Object of Love P. 42.

(3) Symposium, 209 C.

الأرستقراطي اليوناني في ثقافة عقلية واعية بتحضرها كهذه، سيكون من المستحيل عليه بالفعل، أن تنمو أية علاقة حميمة بينه وبين المرأة، ما دامت النساء قد اضطررن لأن يصبحن على هذا النحو، فضلاً عن اعتقاد أفلاطون أن الحب الوحيد بين الرجال يمكن هو وحده أن يكون من ذلك النوع الرفيع الذي يمكن فهمه تماما. وإذا كان السياق المعاصر على هذا النحو فلا عجب أن نجد في محاورتي «فايدروس» و«المأدبة» برهنة على تفضيل حب الجنسية المثلية على حب الجنسية المغايرة وتأكيدا على السمو الأخلاقي للأولى[1] !

ولا يمكن أن نكون معقولين إذا ذهبنا إلى القول بأن احتقار النساء الذي تعرضه أو تتضمنه الأمثلة السابقة كلها، ليس حكم إدانة على جنس الأنثى كله في الحاضر والماضي والمستقبل، وإنما هو يستهدف فقط نساء أثينا في عصره. لكن هناك فقرات متنوعة في المحاورات تشير إلى إيمان عام بدونية أي أنثى بشرية في أي عصر. والفقرات الصارخة من هذا النوع هي الموجودة في محاورة «طيماوس» وهي المحاورة التي كتبت بعد «الجمهورية» مباشرة[2].

فهو هنا يحدثنا عن خلق الإنسان بطريقة تذكرنا بهزيود ، فهو يقول : «الطبيعة البشرية نوعان: الجنس الأعلى وسوف يسمى من الآن فصاعدا باسم "الرجل". فلم يكن الخلق الأصلي يتألف إلا من الرجال. أولئك الذين استطاعوا قهر شهواتهم أصبحوا فضلاء على الأرض، وسوف يُسمح لهم بالعودة إلى سعادة النجوم التي أتوا منها. أما بالنسبة لأولئك الذين فشلوا على الأرض، والجبناء والأشرار، فسوف يعاقبون بأن يولدوا من جديد نساءً [3]. وهكذا خُلقت المرأة بناء على أسطورة أفلاطون، فهي لم

(1) CF. Levinson: In Defense of Plato p. 121.

(2)Timaeus 42 - a - d.

وهو يقول في محاورة طيماوس « الطبيعة البشرية على نوعين، والجنس الأعلى منهما سوف يتسم بسمة خاصة، ويدعى فيما بعد رج لأ» ٤٢ أ (المترجم).

(٣) وفي محاورة «السياسي» كذلك يصور العصر الأصلي الذي كان فيه الرجال لا يولدون من النساء، بل ينبثقون كاملي النضج من الأرض ثم يتطورون إلى الوراء فيعودون أطفالاً ثم يفنون. عندما تخلى ا‹ عن الجنس البشري، فقد كان عليه أن ينسل نفسه، وأن يتطور من الطفولة حتى الشيخوخة. ولم يكن هزيود وأفلاطون وحدهما، بل أيضاً أرسطو، والتراث المسيحي وروسو - فهم جميعاً لديهم نسختهم الخاصة من أسطورة انكشاف عصر للرجال عاشوا فيه قبل ظهور النساء.

تخلق من الرجل فحسب كما جاء في سفر التكوين، بل خُلقت من الرجال الأشرار الفاشلين. وإذا لم يتم تحسنهم بعد هذا العقاب فسوف يولدون من جديد في صورة حيوانات دنيا «حيوانات تشبه طبيعته الشريرة التي اكتسبها». والطريقة الوحيدة لكي تستعيد النفس التي هبطت على هذا النحو - صورتها الأولى ووصفها الأول هو أن تبرهن على انتصار الجانب العقلي على الجانب اللاعقلي. وهكذا نجد أمامنا تسلسلاً من الخيرية والعقلانية التي توضع فيها المرأة في مكان وسط بين الرجال والحيوانات[١]. كما نجد في محاورة القوانين أيضا أن لدى النساء استعدادا للاتجاه نحو الشر ضِعْف اتجاه الرجل. ومن ثم يحتجن إلى نظام خاص يوضع لهن [٢]. وفضلاً عن ذلك فإننا نجد أن أسطورة الخلق الموجودة في محاورة «طيماوس» معروضة أيضا في محاورة «*القوانين*» في صورة اقتراح - بمقدار ما تكون هذه العملية ممكنة - أكثر العقوبات ملاءمة للرجل الذي يكشف عن جبنه الذي يرمي درعه بعيدا ويهرب، فإن أنسب عقاب له أن يتحول إلى امرأة[٣].

ويتضح من هذه الفقرات غير المحددة بزمان معين أو مكان محدد أن أفلاطون يؤمن بأنه لابد من النظر إلى النساء - بغض النظر عن الظروف - على أنهن أدنى من الرجال من حيث العقل والفضيلة. ولقد فسر بعض الباحثين أمثال هذه الفقرات على أنها «زلات» أو «هفوات» مثلما فعل كورنفورد Cornford الذي يرى أن أفلاطون «ينزلق أحيانا» إلى الحديث عن المرأة " بالطريقة الشعبية» ، ويقول ليفنسون Levinson : «إن المسألة لتبدو كما لو أن أفلاطون ينسى لحظات معتقداته التقدمية..»[١]. غير أن أفلاطون لم يكن من ذلك النوع من المفكرين الذين يمكن أن نقول عنهم إنهم ينسون معتقداتهم لا سيما في موضوع خصص له قدرا كبيرا من محاوراته. وعلى الرغم من

(1) Timaeus 42 - a - d , also 90 e and 91 d

(2) Laws 78 l d - e.

يرى أفلاطون في القوانين أن استعداد المرأة الفطرى أحط من استعداد الرجل، ولهذا لابد من وضع نظام خاص للموائد العامة بالنسبة للمرأة، غير نظام موائد الرجال (المترجم).

(3) Laws 944 d - e.

(4) Cornford. "Psychology and Social Structure in The Republic of Plato" P. 259 In D fense of Plato p. 129.

ذلك فإن هناك هوة واضحة تفصل بين اتجاه أفلاطون العام واتجاهه نحو المرأة ومعتقداته عنها، وهي هوة تعكس كثيرا من التراث اليوناني في كراهية المرأة. والاقتراحات الراديكالية حول مسألة الحراس من النساء التي عرضها في الكتاب الخامس من الجمهورية. إننا إذا ما فحصنا هذه الاقتراحات في سياقها، ومن حيث أهدافها بالنسبة لأهدافها العامة ولبنية المجتمع المثالي، فسوف يكون في استطاعتنا فهمها.

الفصل الثانى

الملكة الفيلسوفة والزوجة الخاصة..

ليس الهدف من الفن الحقيقى للحكم، كما تصوَّره أفلاطون، سعادة طبقة أو مجموعة معينة من المواطنين، وإنما هو تقديم أعظم قدر ممكن من السعادة للمجتمع بأسره[١]، غير أن «السعادة» يمكن أن تكون كلمة مضللة لأنها إذا ما قادتنا إلى أفكار الحرية، والحقوق الفردية والمساواة فى الفرص.. فإننا نكون بعيدين جدا عن فكرة أفلاطون عن السعادة. فلا المساواة، ولا الحرية، ولا العدالة - بمعنى الإنصاف - هى قيم أفلاطون. وإنما القيم الثلاث التى أقام عليها مجتمعه المثالى هى الانسجام، والفاعلية، والخير الأخلاقى: والقيمة الأخيرة هى المفتاح الرئيسى فى فلسفته السياسية. إذ بسبب إيمانه بالقيمة الذاتية للنفس، وما يترتب على ذلك من أهمية صحتها، فإن أفلاطون لم يكن يعتقد أن السعادة تنتج عندما يسلك المرء بحرية أو أن يتصرف كما يشاء. ومن ثم فإن رجل السياسة ينبغى عليه لا أن يحافظ فقط على حياة رعاياه، وإنما عليه أيضا إصلاح أخلاقهم بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية[٢]. ومن ثم فإنه على الرغم من أن الهدف النهائى للحاكم الحق هو سعادة المواطنين، فإن الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك الهدف هى الارتفاع بهم جميعا. عن طريق التربية والقانون - إلى مستوى ممكن من الفضيلة والحكمة.

غير أن أفلاطون ينظر إلى جميع الأخطاء البشرية الجسيمة على أنها إحدى الخصائص الموجودة بالفطرة عند معظم الناس[٣] ذلك الإفراط فى حب الذات الذى هو

(١) الجمهورية ٤٢٠ ب.

(٢) السياسى ٢٩٧ ب - قارن القوانين ٦٤٤ - ٦٤٥ و ٧٠٥ - ٧٠٦ أ.

(٣) يقول أفلاطون : «ولكن أفدح أخطاء النفس هو خطأ فطرى فى أغلب الناس، خطأ يلتمس الجميع العذر فى أنفسهم، ولا يحاولون بذلك تجنبه، وهو الخطأ المتضمن فى المبدأ القائل: «إن كل إنسان هو صديق نفسه بالطبع» - القوانين ٧٣٢ حـ (المترجم).

المنبع الثابت لكل حالات الخطايا في كل حالة»[١] . ولا يزال هناك ما هو أسوأ من ذلك، فعلى حين أن النفس، الجسد بعدها ، لابد أن تكون لها الأولوية، فهناك الميل المنتشر فيهما لإعطاء الملكية الخاصة ـ وفي الحقيقة ينبغي أن توضع الممتلكات الخاصة في أحط مكان ـ اهتماما عظيما[٢] ومن ثم فإن مهمة الحاكم هي أن ينمي في رعاياه «فضيلة مزدوجة» فلابد له أن يعمل على التغلب على تطرفهم في حب الذات، وتفضيلهم لاقتناء الأشياء المادية في آن معا ـ وتفضيل ذلك على خير النفس. فالشخص الذي يريد أن يكون فاضلاً وعظيما عليه أن يتجاوز مصالحه الخاصة. وقبل كل شيء أن يفصل نفسه عن عاطفة الاقتناء. وكما لاحظ «جلين مورو» هناك كثرة من الشواهد في محاورتي «الجمهورية» و«القوانين» على أن أفلاطون ينظر على الدوام إلى الموقف المعتدل تجاه الملكية على أنه عنصر جوهري لضمان أمن الدولة ورخائها[٣]. ويذهب سقراط إلى أن الاقتناء هو الذي أدى بأول دولة ـ وهي الدولة التي كانت بسيطة «وحقيقية» وصحية ـ إلى الحروب مع جيرانها، كما أدى إلى جميع التعقيدات التي تبعث ذلك. وهو الموضوع الذي يتكرر في الكتاب الثامن من الجمهورية ويتم فيه تحليل مسار الانهيار السياسي بوصفه الفساد الناتج من ازدياد الثراء[٤].

محاورة الجمهورية هي محاورة راديكالية إلى أقصى حد. أفلاطون وهو يشكل دولته المثالية على استعداد لأن يتشكك بمعظم عادات وتقاليد المعاصرين المقدسة ويتحداها والحل الذي يقترحه لمشكلة الأنانية والاهتمامات المقدسة هو إلغاء الملكية الخاصة، وبالتالي القضاء على الاهتمامات الشخصية إلى أعظم حد ممكن ،إذ في مثل هذه المدينة لا يكون الانسجام وحده موضوعيا بل أيضا وحدة المصلحة. ويتساءل سقراط: «أليس شر ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتا؟ وأفضل خير

(1) Laws, 7 d - e.

(2) Laws, 743 d - e.

(٣) مورو «المدينة الكريتية» Cretan City p. 101 ـ وأيضاً القوانين ٧٣٦ حـ.

(4)Republic 372 - 373 e and Viii Passim.

فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها؟»[1] ولا شيء يمكن أن يمزق وحدة الدولة أسرع من أن يكون بعض المواطنين سعداء، وبعضهم الآخر يخيم عليهم الحزن من جراء نفس الحادث، بحيث لا يتخذ الجميع موقفا واحدا ولا حتى يرغبون فى ذلك. إن الطريقة لإنجاز أعلى درجة ممكنة من الوحدة هى أن يشعر المواطنون جميعا - على قدر المستطاع - بنفس القدر من الأفراح أو الأحزان فى نفس المناسبات، ولن يحدث هذا الإجماع للأفراح والأتراح ، إلا إذا كانت كل الأشياء مملوكة ملكية عامة. فأفضل الدول المحكومة هى التى لا تستطيع أن تقول فيها «هذا ملكى» «وهذا ليس ملكى» على شىء معين وبنفس الطريقة[2].

ولا شك أننا لسنا بحاجة، إن كان ثمة حاجة، للقول بأن أفلاطون مدّ نطاق الملكية الجماعية إلى جميع طبقات المدينة المثالية. وأول «كذبة نبيلة» تقال للمواطنين هى أنهم يشكلون أسرة كبيرة. وأن ذلك تعبير كامل عن الدولة المثالية التى يمكن أن تتحقق - لسوء الطالع - جزئيا. وبسبب إيمان أفلاطون بميل معظم البشر إلى الأنانية فقد اعتبر نبذ الملكية الخاصة أمرا لا يمكن أن يحققه إلا أفضل الأشخاص. وهذا ما يتضح فى «محاورة القوانين» التى رفض فيها إمكان إلغاء الملكية بالنسبة للمواطنين فى مدينته الفاضلة الثانية، طالما أن الفلاحة الجماعية للأرض، «أمر فوق طاقة مولدهم ونشأتهم وتربيتهم..»[3] وما هو محال بالنسبة لمواطنى الدولة المثالية الثانية مع التخطيط لتربيتهم بعناية - لابد أن يفوق - للأسف طاقة الطبقات الدنيا فى المدينة المثالية. ومن ثم فإن طبقة الحراس هى وحدها التى يمكن أن تعيش على مستوى المثل الأعلى للملكية المشتركة ووحدة المصالح[4].

ومن هنا فقد اعتبر القضاء على المصالح الذاتية الأنانية ضرورة قصوى لتلك الطبقة التى ستتولى حكم غيرها من المواطنين والعمل على سعادتهم، بغض النظر عن

(1) Republic 462 a - d.

(2) Republic 462 a - d.

(3) Laws 739 - 74 a .

(4) Republic 416 - 417 b.

واقعة أنه تمَّ إعدادهم إعدادا جيدا للقضاء عليها. طالما أن الشخص سوف يُعنى دائما بما يحب، فإن الحراس بصفة خاصة سوف يحبون المجتمع كله، ولن تكون لهم مصلحة أخرى سوى رخاء هذا المجتمع. وبالنسبة لهم جميعا فإن ترتيبات الملكية المسموح بها «أن نختار لهم ما نضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراسا، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين..»(١). إن ملكية الحكام للأرض والثروة سوف تؤدى إلى الفُرقة - بالضرورة، فيما يرى أفلاطون، وتجعل من الحكام «سادة وأعداء لغيرهم من المواطنين بدلاً من أن يكونوا حلفاء لهم»(٢). فالجمع بين الثروة والمصالح الخاصة وبين السلطة السياسية أمر لا يمكن أن يطاق ولن يؤدى إلا إلى دمار المدينة.

والمثل الأعلى للحراس عند أفلاطون يُعبّر عنه المثل القائل: «كل شيء مشاع بين الأصدقاء»(٣) لكن إذا كانت الملكية المشاعة للأشياء الجامدة بين طبقة الحراس هى عون هائل للوحدة المطلوبة للدولة، فإنه ينتج عن ذلك - فيما يبدو - أن الملكية المشاعة للنساء والأطفال، سوف تؤدى إلى وحدة أعظم؛ ومن الواضح تماما من الطريقة التى ينظر بها أفلاطون إلى مشاعية الملكية أنها تتضمن فى الحال إلغاء الأسرة؛ فهو لم ينظر إلى الأمرين على أنهما متمايزان ويحتاجان إلى تبريرين مختلفين ومستقلين. والواقع أن أول ذكر لإلغاء الأسرة ورد على شكل تسلل - وبين قوسين فى الغالب -(٤) فى محاورة «الجمهورية» وكذلك التلخيص القصير المعروض فى محاورة «القوانين» والاقتراحان مبرران بنفس الحجج وفى الأعم الأغلب فى نفس الوقت. وفى محاورة «القوانين» لا سيما فى الفقرات التى يعيد فيها أفلاطون النظر فى مؤسسات الدولة المثالية، فإن تصنيف النساء والأطفال معا ضمن الممتلكات الأخرى يرد كثيرا. ومن ثم فإننا نراه يتحدث عن «مشاعية الزوجات والأطفال وجميع الأمتعة الشخصية» ويقارن فيما بعد

(1) Republic 416 c - d.

(2) Republic 417.

(3) Republic 423 e and Laws 739 c.

(5) Republic 423 e.

بين هذه المشاعية، وبين ذلك الوضع الذى تبقى فيه النساء والأطفال والمنازل ملكية خاصة، وتُنسب هذه الأشياء جميعا إلى الملكية الشخصية للأفراد»(١).

وهكذا صنَّف أفلاطون النساء كما كانت تصنفهن الثقافة التى عاش فيها، على أنهن قسم أو فرع مهم من الملكية الخاصة. والتعبير نفسه تعبير «المشاع أو الملكية العامة» للنساء والأطفال الذى استخدمه ليدل على نظامه المقترح فى الزواج المؤقت، إشارة أبعد على ذلك طالما أن الظاهرة يمكن أن توصف وصفا أكثر دقة بأنها «شيوع الرجال» لكن المبتكر المبدع لم تكن تلك عادته فى التفكير فى مثل هذه الأمور(٢).

وكما أن الصور الأخرى من الملكية يراها أفلاطون مدمرة لوحدة المجتمع ، فكذلك «الزوجة الخاصة» - ينظر إليها أفلاطون على أنها تسبب الشقاق والدمار بنفس الطريقة. وهكذا فى مقابل المدينة الموحّدة التى يقترحها، يشير إلى تلك التنظيمات فى المؤسسات التى تبذر بذور الفُرقة والتحزب «بحيث يحاول كل فرد على حدة أن يغتصب ما يمكن أن يحصل عليه ليضعه فى بيت خاص به، يضم امرأته وأطفاله هو وحده، فيكون هؤلاء جميعا مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده»(٣). ومرة أخرى نراه يصدم ممارسات الأثينيين بالنسبة للملكية الخاصة وللنساء فى آن معا يقول: «إنك تعرف عاداتنا الخاصة فى ذلك الأمر، إننا نحزم أمتعتنا معا . ونضعها - كما يقول المثل - بين أربعة جدران، ونوكل إلى النساء أمر الهيمنة عليها..»(٤) فمن الواضح أن الزواج التقليدى والمرأة فى دورها المعتاد كمدبرة للمنزل ومشرفة عليه يراهما أفلاطون مدعاة للشقاق والفرقة والعداء والحسد بل أعظم عائق للوحدة ورخاء المدينة.

غير أن أفلاطون فى الكتاب الثامن من الجمهورية يستعرض وينتقد أشكالاً منحطة متتالية من الأنظمة السياسية، ونستطيع أن نرى فيها كيف ربط بين الملكية الخاصة للنساء وبين فساد تلك الأنظمة. فالنساء يصبحن مشاعا فى نفس اللحظة التى

(1) Republic 424, 462, 464 and Laws, 739 c, 807 b.

(2) CF. Grube Plato's Thought P. 89.

(3)Republic 464 c - d.

(4) Laws 805 e.

تصبح فيها غيرهن من الممتلكات الخاصة مشاعا أيضا دون تفسير منفصل، وهن يصبحن «خصوصيات» فى نفس اللحظة التى تصبح فيها الملكية الأخرى خاصة - وهكذا يوصف مسار انحطاط الدولة. فما أن تصبح المرأة «خاصة» برجل واحد حتى تُعجِّل بمسار الانهيار، وذلك يرجع إلى اهتمامها الخاص بالمصالح الجزئية. فى البداية يبدأ الحكام بامتلاك الأرض، والمنازل، واقتناء المال، ليكونوا لأنفسهم كنوزا منزلية وزوجات محبوبات، فيفشلون كحراس للشعب، وتبدأ المدينة فى الانهيار(١). ثم بعد ذلك يصور الاقتناء الخاص للنساء على أنه العامل الرئيسى فى فساد أبعد. إذ تشكو الأم من أن زوجها تعوزه الثروة، والمركز مما ينقص من قدرها بين النساء الأخريات. مما يجعل الشاب التيموقراطى Timocratic(٢) يبدأ فى احتقار والده الثرى ويشعر بالتحدى ليظهر أنه أكثر من رجل. وهكذا فإن الزوجة بما لها من اهتمامات أنانية «تلقى على مسامع زوجها عديدا من هذه الصفات التى يحب أمثالها من النساء أن يرددنها فى هذه الحالات». ومن ثم تصبح الزوجة مثل باندورا Pandora الأصل الذى صدرت عنه جميع الشرور(٣).

والقول بأن أفلاطون وحّد بين إلغاء الأسرة وشيوع الملكية ولم ينظر إلى الأولى على أنها حرمان عاطفى أشد قسوة من الثانية - لابد أن يُفهم فى سياق وظائف الأسرة ووضعها فى الطبقة الراقية المعاصرة فى الحياة الأثينية من زاوية وضع قطيع النساء الأثينى والرابطة الوثيقة الغريبة بين الأسرة وملكية الأرض - غزل أفلاطون من الموضوعَيْن غزلاً بدا لنا واضحا ومتميزا بحيث لا يحتاج إلى تفسير وكما سبق أن رأينا فقد كان من المستحيل إما أن يكون الأزواج والزوجات أصدقاء كل يوم، أو أن يكونوا رفاقا فى الجوانب العاطفية والعقلية (٤) وبالتالى كما يتفق الباحثون المحدثون

(1) Republic 547 b, 548a

(٢) أي حكم الجاه والشرف والمجد Timé (المترجم).

(3) Republic 549 C. e

(٤) مورو Morow مدينة أفلاطون الكريتية ص ١٠٢ حاشية ١٣ حيث يلاحظ أن العادات فى أثينا كانت تمنع التنازل عن أرض الأسرة. والرابطة بين الفكر اليونانى الكلاسيكى والممارسة العملية، وبين الزوجة ورعاية ملكية المنزل مؤكدة فى أوصاف تدبير المنزل التى ذكرها اكسانوفون وأرسطو.

في الحياة اليونانية : " فالأسرة لم تشغل مكانة كبيرة في معظم الكتابات اليونانية " بما لها من جوانب عاطفية وسيكولوجية و«يندر أن تكون الحياة الأسرية كما نفهمها الآن موجودة في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا» (١) فقد كان انتشار الجنسية الخنثوية يعني أننا أمام مؤسستين تكمل الواحدة منهما الأخرى، وهما يوجدان معًا: الأسرة التي تهتم بما يمكن أن نسميه بالجانب المادي، واللواط و(الغواني) يشبعان الجانب العاطفي - وإلى حد ما - العقلي عند الرجل»(٢).

ومن ناحية أخرى فعلى حين أن الأسرة لم تكن بالقطع، محور اهتمام الطبقة الراقية في الحياة العاطفية اليونانية، فقد كانت تعمل بطرق لا تسير عليها الأسرة الحديثة وهي طُرق تجعلها بالقوة سببًا أكثر للخلاف والشقاق من الناحية الاجتماعية، فقد انبثقت الأسرة واحدية الرأس من العشيرة في عصور حديثة نسبيا، ولم تكتسب الدولة Polis الولاء إلا بالتدريج، وهو ولاء كان يقتصر على العشيرة في مرحلة سابقة: ولقد مثَّلت أنتيجونا النموذج النمطي لهذا الصراع بين الولاءين. والواقع أنه كانت هناك مجالات منوّعة في الحياة لم يصبح واضحًا فيها بعد ما الذي سوف يسود أهو الأسرة أم الالتزامات المدنية. وتعرض «محاورة القوانين» بطريقة جيدة المدى الذي يكون فيه أقرباء الضحية - بدلا من الحكام - مسئولين عن ضمان نيل الجريمة العقاب المناسب(٣) وتتجلى سيادة الواجبات للآباء، وتعلو على أي فكرة عن العدالة والقانون في محاورة «أوطيفرون» (٤) ففي هذه المحاورة نجد سقراط يتشكك فيما إذا كانت

(1) M. I. Finley : The Ancient Greek PP. 193 ` 124 . Ehrenberg socity and Civilization p . 59 .

(2) Finley: The Ancient Greek P. 194

(3) Laws e. g. 866 and 843 e.

(٤) في محاورة أوطيفرون يلتقي سقراط بتلميذه أوطيفرون في الصباح الباكر وقد جاء الأخير إلى ساحة القضاء ليشكو والده متهما إياه بقتل أحد الأشخاص فيسأله سقراط «أحسب أن الرجل الذي قتله والدك كان أحد أقربائك لا شبهة في هذا، لأنه لو كان غريبا لما فكرت قط في اتهامه ص ١٥ من ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود . وكان الضحية في الواقع هو أحد العبيد (المترجم).

الضحية واحدا من أقرباء أوطيفرون»(١) ومن هنا فإن الأسرة الأثينية بغض النظر عن وظيفتها الضعيفة كأساس للعاطفة كانت فى أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ككيان اقتصادى راسخ . ومركز لواجبات مهمة مُشكلةً قوة حاسمة واضحة وتهديدا مستترا للولاء المدنى للدولة.

إن دارسي أفلاطون الذين عبَّروا عن رعبهم العميق من فكرة إلغاء الأسرة، وأن يحل محلها تلك الترتيبات الجنسية المخصصة لإنتاج أفضل سلالة - يبدو أنهم عالجوا الموضوع بطريقة تنطوى على مفارقة تاريخية واضحة عندما أهملوا - أو تجاهلوا - دور الأسرة ووظيفتها فى المجتمع الأثينى . فعندما يعترض جروبى Grube- مثلا - على نظام اللقاءات الجنسية العابرة المخصصة للحراس، ويصفها بأنها لا يمكن قبولها بين الحراس ؛ لأنها تؤذى المشاعرالبشرية العميقة » وتتجاهل تماما عنصر الحب بين الزوجين (٢) فيبدو أنه نسى أن الأسرة فى ذلك الوقت لم تكن المكان الذى تعبّر فيه العواطف البشرية العميقة عن نفسها. وحتى المعلومات السطحية الموجودة فى محاورة«المأدبة» مع ما فيها من مقارنة مستهجنة بين أولئك الذين يتجهون بحبهم نحو النساء وينشئون أسرا، وأولئك الذين لديهم حب روحى أعلى يتجهون به نحو الغلمان والبحث الفلسفي حتى المعلومات فى هذه المحاورة تكشف عن أن أفلاطون ومستمعيه لم ينظروا قط إلى إلغاء الأسرة على أنه قصور حاد فى حياتهم العاطفية الحميمة. ولا يزال موقف«ليون شتراوس» شديد الغرابة من ذلك لأنه لم يزعم فحسب أن الأسرة مؤسسة طبيعية. وأن الاتجاه نحو إلغائها هو «عرف» بل جعل المسألة – التساؤل عما إذا كان إلغاء الأسرة ممكنا أم لا– اختبارا قاسيا لمدى صلاحية الدولة المثالية بأسرها (٣).

والفقرات التى يشير إليها من «محاورة الجمهورية» لكى يبرهن على «واقعة مفترضة هى أن الناس فيما يبدو يرغبون - على نحو طبيعى - أن يكون لهم أطفال من

(1) Euthyphro , 42b.

(2) Plato's Thought P. 270 , see also A. E. Taylor : Plato the Man and His work, P. 278.

(3) "On Plato' s Republic" in The City and man , P. 117 .

صلبهم» لا تكفى أبدا للبرهنة على هذه النقطة. وفضلا عن ذلك فإن اعتراضه على ضوابط أفلاطون لسلوك الجنسية المغايرة (أى مع المرأة) يعنى أن «مزاعم الأيروس Eros قد لاذت ببساطة بالصمت»، وذلك يعنى إنكارا تاما لانتشار الحب (الأيروس) المرتبط بالجنسية المثلية فى ذلك العصر . والواقع أن من المرجح جدا أن مستمعى أفلاطون قد وجدوا قيود الدولة المثالية على سلوكهم - سلوك الجنسية المثلية - أبعد أثرا من مشاعرهم الجنسية من إلغاء الأسرة، ومن الضوابط التى توضع على المعاشرة الجنسية المغايرة (أعنى مع المرأة).

ونفس هؤلاء الباحثين - جروبى وتيلور ، وشتراوس الذين رفضوا إلغاء الأسرة بوصفه عملا مستحيلا - هم أنفسهم الذين ضاقوا بالبديل المقترح وهو أن يختار الشريكان بعضهما عن طريق القرعة، ولأغراض تحسين النسل . وأولئك الذين رفضوا هذه المقترحات لأنها مستحيلة وغير عملية تماما بالنسبة «للطبيعة البشرية» بسبب أنها لا تطاق(١) يفعلون خيرا لو أنهم درسوا وضع النساء المحترمات عند اليونان فهن محرومات ومحكومات بصدد حياتهن الجنسية، كجنسين معا من الحراس يوجدان في الدولة الثالثة دون أن يكون من الممكن تعويضهن بأية مشاركة فى الحياة خارج دائرة المنزل - فلم يكن مسموحا للمرأة عند اليونان أن تختار شريكها من الجنس الآخر أكثر من اختيار الحراس لشركائهن عند أفلاطون. وفضلا عن ذلك فإن الشريك فى حالتها ليس لديه فحسب الحق المطلق أن يتصل بها، وأن ينجب منها طوال حياتها، بل تنتقل له جميع السلطات أيضا التى كانت لوالدها عليها من قبل. فالمرأة بمجرد أن تتزوج لا يُسمح لها أن تجد لنفسها بديلا أو مخرجا جنسيا آخر، وإنما عليها أن تعتمد على الزوج فحسب، فى حين أن هذا الزوج قد يكون لديه عدد من البدائل الجنسية المثلية أو المغايرة. واتساع هذا المعيار المزدوج واضح فى كلمة «الزنا» اليونانية التى تعنى المعاشرة الجنسية التى تقوم بها امرأة متزوجة مع رجل غير زوجها، وليس ثمة حاجة

(1) Taylor , p. 978 See also Grube . P 970, and strauss, p. 117.

إلى القول بأن العقاب لابد أن يكون قاسيا. وحتى إذا مات زوجها فإن على المرأة أن تكبح جماح نفسها وجسدها ما دامت قد عادت إلى كفالة أو وصاية والدها أو حارسها الذى بيده أن يعيد تزويجها حسب مشيئته. بل إن المواطن يستطيع - كبديل عن الزواج - أن يقدم أخته أو ابنته على سبيل التسرى كمحظيات ، كما يمكن إرسالها إلى بيت من بيوت البغاء دون أى ملام على مَنْ يملكها (١).

إذا كانت النساء الأثينيات من الطبقات الراقية اللائى يعشن فى واحد من أكثر المجتمعات ثقافة، مجتمع فيه ثقافة من أرفع الثقافات التى عرفها العالم، يمكن السيطرة عليهن وحرمانهن إلى هذا الحد - فمن الصعب أن نجادل ونقول إن مقتضيات الطبيعة البشرية تجعل نظام اللقاء الأفلاطونى بما فيه من متطلبات مفترضة «عفة غير طبيعية»(٢)، ومن المستحيل أن تكون تشريعا . إن حياة النساء الجنسية كانت مقيدة طوال الجزء الأعظم من التاريخ البشري، بنفس الصرامة التى افترضها أفلاطون، ليضبط بها حياة حراسه فمطالب الحب الشهوانى Eros قد صمتت ببساطة عند المرأة بنجاح ملحوظ. ويبدو من جانب كبير من التاريخ البشرى أن جنس الأنثى، وكذلك الموجودات البشرية يمكن إرغامها لتقبل بالفعل أى حد من الضبط على حياتها الجنسية والعاطفية. والمهم بالطبع ، أن الباحثين المعنيين قد استخدموا ألفاظا مثل الانفعالات البشرية أو الطبيعة البشرية للإشارة إلى الرجل فحسب. والأمر الذى كان مرعبا حقا عند «جروبي، وتيلور، وشتراوس» هو أنه بينما نجد أن اليونان كغيرهم من الشعوب احتفظوا بالنساء للنسل والإنجاب المشروع، وحكموا حياتهن على هذا النحو - فإن أفلاطون جرؤ واقترح أن تكون الحياة الجنسية للحراس من الرجال والنساء معا بغرض إنجاب أفضل سلالة للمجتمع.

إن مغزى إلغاء أفلاطون للأسرة عميق للغاية - وكما سنرى فيما بعد - فقد تردد صدى هذا الاقتراح عند عدد من المنظّرين والحكام وأصحاب المجتمعات اليوتوبية فيما بعد . وكما أكَّد ستانلى ديموند فى مقال رائع عن مغزى دراسة أفلاطون للأسرة :

(1) The urriagne:les Ideés de Platon ,P . 53 .

(2) Grube, P. 270.

«فإن الهدف الواضح هو تخليص الحراس من جميع الارتباطات والعواطف التى يمكن أن تقلل من تكريس جهودهم للدولة ـ لقد شعر أفلاطون بوضوح بالتعارض والتطاحن بين الأسرة والدولة ـ ولكي يضمن الولاء الكامل للدولة فقد ألغى الثانية ببساطة» (١) وفضلا عن ذلك فإن من المهم أن نلاحظ أن الحل الثورى للصراع عند أفلاطون لم يكن يعنى ببساطة طمس الروابط الأولية للقرابة ،بل مدها واتساعها من خلال كل الطبقة الحاكمة، فالواقع أن الحراس كانوا يتخيلون أنفسهم أنهم جميعا أسرة واحدة. (٢) وهو يشدد بطرق شتى على أن تشكيل الحراس لأسرة واحدة ليس سوى مجرد إجراء شكلى فحسب، فلن يخاطب كل منهم الآخر بقوله أخى أو أبى وما شاكل ذلك، إذ سيكون من السخف كما يقول جلوكون(٣) «أن يكون من بين الحراس من يردد بلسانه أسماء الأقارب هذه دون أن يطبقها فى سلوكه» (٤) . وهكذا نجد أن الخوف والعار المرتبطين بالعنف الموجه نحو والد ما سوف يعمل كجزاء قوى غير مألوف ضد كل من يهاجم أى فرد من الجيل القديم. وبالمثل فإن القضايا ودعاوى المنازعات لن تكون أقل شيوعا عنها داخل أى أسرة. وسوف يرجع انتصار المدينة فى الحرب فى جانب كبير منه ـ إلى واقعة أن الجنود لن يكون لديهم استعداد للتخلى عن رفاقهم بأكثر مما يكون لديهم لهجر أعضاء أسرهم الخاصة(٥) والواقع أنه كما لاحظ جريجورى فاستوس: «فإن المجتمع المثالى الذى تعرضه «الجمهورية » هو جماعة مثالية ترتبط معا بروابط الحب الأخوى» (٦).

والنتيجة المهمة جداً ـ بالنسبة لأغراض هذا البحث ـ فى تحويل أفلاطون لطبقة الحراس إلى أسرة واحدة هى المضمون الراديكالى لدور المرأة. ولقد كشف «روسو» فى

(١) راجع فيما بعد الفصل الثامن.

(2) Plato and The Definition of The primitive, P. 126 .

(3)Timaeus 18 c-e

(4) Republic, 463 c-e

(5) Republic, 464 d-e , 465 a - b, 471c -d .

(6) The Individual as an Object of love P. 11.

هجومه المرير على أفلاطون بسبب إلغائه للأسرة، ولإعطائه فرصا متساوية للنساء في آن معا - عن فهم لماح للرابطة بين هذين الابتكارين يقول: «إننى على وعى تام أن أفلاطون فى الجمهورية وصف تدريبات رياضية واحدة للرجال والنساء معا»، ويقول أيضا: «بعد أن تخلّص من الأسرة الفردية فى نظامه للحكومة، ولم يعد يدرى بعد ذلك ماذا يفعل بالنساء، فقد وجد نفسه مضطرا أن يحيلهن إلى رجال»(١). ولو أننا وضعنا كلمة «الشعب» بدلاً من كلمة «الرجال» طالما أن الرجال عند روسو - كما سنرى فيما بعد - بطرق كثيرة مهمة هم الشعب ، فإنه يبدو أن روسو كان على حق. ولم يتفق الباحثون الذين درسوا الرابطة بين «الموجتين الأوليين» من المفارقة «فى الكتاب الخامس - وهما منح فرص المساواة للنساء، وإلغاء الأسرة - فقد أكد بعضهم استقلال الفرضين؛ بينما أكد البعض الآخر أن من المحتمل أن تكون هناك رابطة سببية بينهما، لكنهم لم يشاءوا توريط أنفسهم فى اتجاهها، ولقد أكد واحد منهم على الأقل بطريقة قطعية - دون تقديم أى مبررات - أن تحرير المرأة هو الذى أدى إلى إلغاء الأسرة(٢).

غير أن هناك فيما يبدو عدة أسباب تبرر إلى حد ما وجود علاقة سببية بين المفارقتين يسير اتجاهها فيما أكده روسو.

فلما لم تكن هناك ثروة خاصة فى الدولة المثالية، ولا زواج لطبقة الحراس وترتيبات الحياة، مشاع، فليس ثمة دور منزلى تقليدى، تقوم به سيدة المنزل التقليدية، طالما أن التخطيط للنسل، وتربية الأطفال المشاع، تقلل من الحمل غير المتوقع، ومن الوقت المطلوب للأمهات، فإن فترة الأمومة لم تعد تشغل وقتا كاملاً بالنسبة للمرأة. وإذن فلم يعد النساء

(1)Rousseau: Emile, Oeuvres Compblètes, Pléiade Edition, VOL. 4 pp. 699 - 700.

(٢) وكأمثلة على هذه المواقف الثلاثة على التوالى انظر:

Christine Pierce: "Equality,: Republic V . " - 6. Straus : " On Plato's Republic" P. 116 .

A - E. Taylor: "Plato, The man and his work" p 278

واعتراضات:

William Jacobs: "Plato on Female Emanciption and Traditional Family"

قد جعلتنى أراجع كلماتى الأصلية لهذه الفقرة.

يعرّفن عن طريق دورهن التقليدى. غير أن كل فرد فى الدولة المثالية بوظيفته إن كان رجلاً أو وظيفتها إن كانت امرأة. وتربية المواطن وعمله مكرس تماما لإنجاز أفضل النتائج فى حرفته الخاصة[1]. وإذا كانت علاقة الحراس من النساء برجال معينين، وبالأطفال، وبالمنزل، قد توقفت حتى أصبحت حاسمة، فليس ثمة مجال أمام أفلاطون سوى أن ينظر إلى النساء على أنهن شخصيات قائمة بذاتها، فإنْ شئن أن يتخذن مكانهن كعضوات فى طبقة الحراس، فلابد لكل عضو بالضرورة من المشاركة فى هذه الطبقة. وهكذا كان على أفلاطون أن يقنع مستمعيه المتشككين بأن النساء قادرات حقا على إنجاز أعمال تختلف أتمَّ الاختلاف عن تلك المهام التى يحددها لهن المجتمع فى العادة. وطالما أن جو الرأى العام كان معاديا لهذه الطريقة فى التفكير، فإن تأكيدات سقراط أن طبيعة المرأة ليست أدنى من طبيعة الرجل، وأن فضيلة الرجال والنساء واحدة وهى هى نفسها، فلا بد بغير شك أن تكون قد مهّدت الطريق أمام أفلاطون لكى يطرح حججه.

وسوف نناقش فى شىء من التفصيل حجج الكتاب الخامس فى «الجمهورية» عن طبيعة المرأة فى الفصل الثالث، لكننا بحاجة الآن إلى تلخيص نقاطها الرئيسية هنا. يبدأ سقراط بأن يذكّر مستمعيه أنهم جميعا متفقون تماما أن كل فرد لابد أن يخصص له عمل يناسب طبيعته أو طبيعتها. لكنه يقول طالما أنه لم يزعم أحد أنه لا فارق بين طبيعة الرجل والأنثى، فإنه يخشى عليهم الآن من خطر الوقوع فى تناقض ذاتى إذْ هم قالوا إن الحراس الإناث عليهن أن يعملن نفس الأعمال التى يقوم بها الرجال. وعلى الرغم من أنه يذكرنا بأن هناك طرقا عديدة يمكن أن تختلف فيها الموجودات البشرية من حيث طبيعتها، ونحن لا ننظر إليهم جميعا على الإطلاق على أنه من المناسب تخصيص وظائف مختلفة للأشخاص المختلفين. ويؤكد سقراط عند هذه النقطة: «إننا

(1)Republic 370.

وهذه الفكرة توضحها التأكيدات الواردة فى الفقرات 406d - 707a فإذا لم يعد المرء قادراً على إنجاز مهمته فإنه لم يعد يستحق الحياة بعد ذلك.

لا نقوم بأية محاولة نختبر بها نوع هذا الاختلاف أو الاتفاق فى الطبائع، إلى أى موضوع ننسبه، وذلك حين ننسب إلى الطبائع المختلفة أعمالاً مختلفة، وإلى الطبائع المتماثلة أعمالاً متماثلة»[1] . لكنه يستطرد قائلاً: أليس من المعقول أن ننظر فقط فى الاختلافات والتماثلات الموجودة فى النشاط الذى نتحدث عنه؟ إننا لا نتساءل مثلاً عما إذا كان الرجل أصلع الرأس أو طويل الشعر لهما نفس الكفاءة فى ممارسة مهنة صناعة الأحذية ، ومن ثم فلا يوجد هناك سبب فيما يبدو للنظر فى أمر الاختلاف بين الجنسين من حيث وظيفتهما فى الإنجاب. «فالاختلاف لا يرجع إلا إلى أن المرأة تلد والرجل ينجب». أما بصدد تقرير ما إذا كانا سيقومان بدورين متساويين فى طبقة الحكام، فإن سقراط يلقى عبء البرهان بحسم على كل مَنْ يقول إنهما يقومان بدور واحد. وهو يذهب إلى أنه لما كانت خصائص النفس هى التى تحدد ما إذا كان الشخص له طبيعة مطلوبة لعمل معين، ولما كان الجنس لا يرتبط بالنفس أكثر من ارتباط حضور أو غياب الشعر ـ فإن أعضاء الجنسين معا سيكون لديهم المهارة فى جميع الفنون المختلفة معتمدين على طبيعة أنفسهم الفردية. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه يؤكد أن النساء بصفة عامة غير قادرات كالرجال بصفة عامة لا سيما من حيث القدرة البدنية. فإن الأعضاء الأفراد من كلا الجنسين سيكونون قادرين على إنجاز جميع الوظائف المطلوبة للدولة بما فى ذلك: الحراسة والفلسفة. والطريقة الوحيدة لضمان أن الأشخاص قد عينوا فى الوظائف التى هم أنسب الناس لها ـ هى أن تحدد مميزات وجدارة كل شخص بغض النظر عن نوع الجنس.

هذه الحجة الفريدة فى نوعها بسيطة فيما يبدو بين الفلاسفة السياسيين فى تقييم دور النساء، ولقد كان لها مضامين ثورية؛ فاقتراح أفلاطون الجرىء القائل أنه ربما لا توجد هناك اختلافات بين الجنسين بغض النظر عن دورهما فى عملية الإنجاب ممكن فقط بسبب متطلبات الوحدة داخل طبقة الحراس، وما يترتب على ذلك من إلغاء للملكية الخاصة والأسرة، وما يستلزمه من إلغاء لدور الزوجة والتقليل من دور الأم. وفضلاً عن

(١) وانظر بصفة عامة : Republic 454b, - 454 - 456.

ذلك فما أن يُفتح الباب حتى نعترف أن إمكانيات المرأة لا حدود لها، ويُلغى دور الجنسين التقليدى بين الحراس تماما - حتى أن أفلاطون يصف رعاية الأطفال بأنها مهمة الرجال والنساء معا(١). وينتهى أفلاطون إلى أنه رغم أن النساء كجماعة أقل قدرة، فإن أفضل النساء يمكن أن تشارك أفضل الرجال فى المناصب الرفيعة فى إدارة الدولة، وهكذا فإن «الملك الفيلسوف»، كما يسمى دائما هو اسم يشمل الجنسين معا(٢).

سوف نناقش فى الملحق فى نهاية الكتاب العداء الغامر لشراح أفلاطون من الذكور للموجة الأولى من المفارقة عنده؛ غير أن إحدى التهم الموجهة ضده ينبغى دراستها هنا؛ فقد ذهب «ليون شتراوس»، و«ألان بلوم **A. Bloom**» إلى أن حجج أفلاطون التى تتعلق بمساواة النساء تعتمد على التجرد من الجسد أو «نسيانه» وبصفة خاصة «تجرده من الاختلاف بين الجنسين فيما يتعلق بالإنجاب»(٣). ومن الواضح أن ذلك غير صحيح، لقد كان أفلاطون حريصا جدا أن يضع فى اعتباره تلك الفروق بين الجنسين الملموسة بيولوجيا ومنها: الحمل والرضاعة، والفروق فى درجة القوة العضلية. والخطأ الذى وقع فيه هؤلاء الشراح، مع ملايين غيرهم، وهو ما لم يقع فيه أفلاطون، هو أن دور جنس الأنثى من الناحية التقليدية التامة ينتج منطقيا من واقعة واحدة هى أن النساء يلدن أطفالاً. إن المغزى الحقيقى لدراسة موضوع المرأة فى الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية» هو أنه واحد من أمثلة قليلة جدا فى تاريخ الفكر التى انفصل فيها المضمون البيولوچى للأنثى بوضوح عن وضعها التقليدى والدستورى والعاطفى الذى كانت - عادة - تتوحد معه. إن إلغاء أفلاطون لدائرة ما هو خاص بالنسبة لحياة الحراس يستلزم كنتيجة له فحصا جذريا لجميع الفروق التأسيسية بين الجنسين.

(1) Republic 460 b.

(2) Republic 540 c.

(3) L. Strauss "On Plato's Republic Part 2, of The City and pp. 116 - 117. Alan Bloom, Interpretive Essay to the Republic of Plato pp 382 - 383.

يشير سقراط مرتين – خلال نقاش يدور حول التربية المناسبة والدور المناسب للنساء –إلى أن هذه الأمور مع إلغاء الأسرة هي في الواقع جوانب من موضوع واحد، وهو يتحدث في البداية عن «حق امتلاك النساء والأطفال وتحديد طرق معاملتهم» [١].

وبالإضافة إلى ذلك فإن طريقة طرح السؤال عن تحرر الحراس من النساء قد تمّ هو نفسه بشكل له مغزى خاص. فبعد أن قدّم سقراط بطريقة جانبية الاقتراح القائل بأن الحراس لابد أن يكون لهم نساء وأطفال على المشاع وغير ذلك من المقتنيات، فإنه أخذ موقفا متحديا في بداية الكتاب الخامس ليبرر هذا القرار المهم. فبدأ **أولاً** في مناقشة التربية والمعاملة للنساء على قدم المساواة مع الرجل. **وثانيا** الإنجاب على المشاع وتنظيم التربية. ويبدو أنه بعد أن قرر إلغاء الدور التقليدي للمرأة، عندما قرر إلغاء الأسرة، وجد نفسه مضطرا أن يقدم اقتراحا عمليا قابلاً للتنفيذ عن طريق البرهنة على أن النساء قادرات على شغل وظائف أخرى كثيرة، وأنه يمكن الاستفادة منهن خارج نطاق المجال التقليدي. وفقرة قصيرة من محاورة «القوانين» تكفي لتبين لنا إلى أي حد كان أفلاطون على وعي بخطر تحرير النساء من أسرهن، أي من الدور التقليدي المنزلي، بدون إعطائهن أي وظائف بديلة. فهو يعتقد أن النموذج الذي تقدمه اسبرطة ينبغي أن يكون كافيا لتثبيط همة أي مشروع في «أن يدع جنس الأنثى ينغمس في الترف، ونفقات لا ضابط لها، بينما يراقب جنس الذكر...» [٢]. وهكذا نجد أن إلغاء أفلاطون للأسرة هو الذي جعله يعيد التفكير في موضوع دور المرأة وقدراتها الكامنة، بل قل بدقة أكثر : اضطره إلى أن يفعل ذلك.

هناك دليلان إضافيان يدعمان القضية التي تقول إن إلغاء أفلاطون للأسرة هو الذي قاده إلى تحرير الحراس من النساء، بدلاً من أن يكون العكس هو الصحيح.

الدليل الأول: ليس هناك ذكر للنساء من الطبقات الدنيا. بل يقال لنا إن النساء من هذه الطبقات سوف يحتفظ بهن ربات للبيوت على نحو ما يُحتفظ الزراع بملكية الأرض والمنزل وغيرها من المقتنيات الخاصة. والرابطة الوثيقة بين هذه الأشياء وبين الملكية

(1) Republic 451, and 455 .

(2) Laws 806 a - c.

الخاصة للنساء والأطفال تعنى أن الأسرة سوف يُحتفظ بها أيضا عند الطبقات الدنيا على الرغم من أن ذلك لا يقال صراحة(١).

وفضلاً عن ذلك فليس ثمة شك فى أن أحد الأهداف الأولى فى تنظيم أفلاطون للحرفيين هو الفاعلية القصوى. التى ربما تعنى أفضل استخدام ممكن لجميع أعضاء هذه الطبقة. لكن ـ رغم هذا الهدف ـ ورغم الحجة المتعلقة بمواهب النساء فى الكتاب الخامس ـ فإنه كان يمكن تطبيقها تماما على الحرف الأخرى مثلما يطبقها على إدارة أو حكم الدولة. لكن ليس ثمة ذكر لتطبيقها على أى طبقة من طبقات النساء سوى طبقة الحراس. ويبدو أن التفسير الوحيد الممكن لذلك هو أنه حيثما كانت الأسرة. تحولت النساء إلى زوجات خاضعات تقوم بوظائف الأمومة. أما مسألة مساواتهن للرجال فى الأدوار الأخرى، فإنها تصبح فى هذه الحالة مسألة غير قابلة للنقاش.

الدليل الثانى: ما حدث للنساء كما نرى الآن فى مدينة أفلاطون المثالية الثانية ، على نحو ما عرضها فى «محاورة القوانين» ـ يؤكد تأكيدا قاطعا الفرض الذى فرضناه، وهو أن أفلاطون يُظهر فى موضوع النساء (وفى محاورة القوانين) شعورا متناقضا Ambivalence فالمأزق الذى وقع فيه نتيجة عدم قدرته على التوفيق بين المعتقدات التى تزداد رسوخا عن القدرات الكامنة فى جنس الأنثى مع إعادة إدخال الملكية الخاصة الأسرة فى البنية الاجتماعية للدولة، فهو من ناحية لديه فكرة عن النساء كأفراد وبوصفهن نصف المجتمع مع مواهب واسعة نادرة ومعطّلة. ويبدو أن أفلاطون قد أصبح مقتنعا أكثر من ذى قبل ـ فى الوقت الذى كتب فيه محاورة القوانين أن الممارسات الموجودة فى مجتمعه بخصوص النساء حمقاء(٢). وأنه ينبغى للنساء أن يتعلمن وأن يُستفاد من إمكاناتهن ـ كالرجال إلى أقصى حد. كما أن العبارات

(1) Republic 417 a - b.

(٢) يقول أفلاطون:
«إننى أقول إن الممارسات الحالية فى الجزء الخاص بنا من العالم هو الحماقة بعينها. إذ أنه من الحماقة الخالصة ألا يتحد الرجل والمرأة فى متابعة نفس الأهداف بكل ما لديهما من طاقة» القوانين ٨٠٥ ب (المترجم).

الراديكالية عن النساء في الكتاب الخامس من الجمهورية قد سارت في محاورة «القوانين» إلى حدود قصوى جديدة. ومن ناحية أخرى تُعدّ محاورة «القوانين» وثيقة أقل ثورية من محاورة «الجمهورية» فهي أبعد ما تكون عن «النموذج الذى وضع فى السماء»، بحيث يصبح تحقيقه على الأرض إمكانية بعيدة المنال جدا بحيث لا يهم أن نسأل هل يمكن أن توجد أم لا، فالمدينة الفاضلة الثانية معروضة فى «محاورة القوانين» أقل كثيرا من الناحية اليوتوبية[1] وعنوان المحاورة نفسه يترجم عادة «بالقوانين»، وربما كنا أكثر دقة لو ترجمناه «بالتراث ..Tradition». ولقد كان من الكوارث ذات الدلالة على «واقعية» أفلاطون هذه ـ تصوره لدور النساء. فما هومقترح لهن بألفاظ عامة لم ينفذ ببساطة فى المؤسسات التفصيلية للدولة التى أصبحنا فيها مرة أخرى زوجات خصوصية وظيفتها الأمومة وتربية أطفال معينين.

وكما نرى الآن فإن حجج أفلاطون ونتائجها فى محاورة «القوانين»، حول الإمكانيات الطبيعية للمرأة هى أكثر راديكالية بكثير مما هو موجود فى «الجمهورية»، إذ الواقع يبدو أنه يعزو إلى التربية والرعاية المختلفة التى يقدمها الجنسان، عمليا، جميع الفروق والاختلافات فى قدراتهم وإنجازاتهم التالية. وهو يشير إلى مثال نساء «السارمتيان... Sarmatian»[2] اللائى كن يشاركن فى القتال على قدم المساواة مع الرجال ـ مما يبرهن على قدرات جنس الأنثى. ويذهب أفلاطون إلى أن الممارسة الأثينية التى تؤكد أدوارا حاسمة لكل جنس ممارسة حمقاء بل هى خلف محال Ab-surd. إن الخطأ الفاحش الذى يمكن أن يقع فيه المشرّع هو الذى يسمح بضياع طاقة نصف الدولة.

ويصف أفلاطون هذه الممارسة اللامعقولة بأنها «هى التى لا تسمح للرجال والنساء بمتابعة نفس الأهداف بكل قوتهم، وبقلب واحد»[3].

لكن بعد أن صدر إعلان عام بأن القانون ينبغى أن يفرض نفس التربية، ونفس التدريب، على البنين والبنات معا ـ «وأن جنس الأنثى لابد أن يشارك جنس الذكور إلى

(1) Republic 593 b - Laws 739.)

(٢) نسبة إلى سارمتيا Sarmatiea وهى منطقة قديمة تقع شمال البحر الأسود (المترجم).

(٣) محاورة القوانين ٨٠٥ أ ـ ب .

أقصى حد ممكن فى التربية وفى كل شىء آخر» فإنه «ينبغى على النساء أن يشاركن الرجال فى كل نمط حياتهم..»[١]. المشرّع الأثينى عند أفلاطون فشل فى تطبيق هذه المفاهيم فى حالات كثيرة من الأمثلة الدقيقة. ولكى نفهم التناقض أو عدم الاتساق بين العبارات العامة عن النساء، وبين التحديدات التفصيلية المختلفة تماما المتعلقة بمعظم واجبات المدينة المهمة، لابد أن ندرس نتائجها على النساء وإعادة وضع الأسرة...

رغم أن من الواضح أن ذلك كان مصدر أسف لأفلاطون، فقد أقنع نفسه أن المواطنين فى الدولة الفاضلة الثانية لما كانوا: لا آلهة ولا أبناء آلهة، فإنه ليس لديهم القدرة على أن تكون الملكية مشاعا بينهم. وفضلاً عن ذلك فإن إعادة وضع الملكية الخاصة هو واحد من أعظم الفروق والاختلافات البعيدة المدى بين «الجمهورية» و«القوانين» - وهو يجلب معه فى نفس الفقرة إعادة إدخال نظام الزواج والأسرة[٢]. وواضح من السياق أن حاجة الرجل الذى يملك ملكية خاصة إلى وريث هى التى أدت إلى اختفاء شيوع ملكية النساء والأطفال فى آن واحد، مع اختفاء شيوع الملكيات الأخرى. لكن على الرغم من التوحيد بين النساء والأطفال معا - ومع الملكيات الأخرى - كان شيئا طبيعيا أمام العقل الإغريقى لدرجة أنه لم يكن ثمة ما يدعو إلى وجود تبرير خاص - فإن الفشل فى إنجاز مشاعية الملكية يعنى، فيما يبدو، أن النساء أصبحن أيضا ملكيات خاصة.

(١) «أود أن أقول يا كلينياس Cleinias إنه إذا كانت هذه الأمور لم يبرهن عليها برهنة كافية، فقد يكون هناك اعتراض على حجتنا، لكن الواقع أن مَنْ يرفض القانون عليه أن يبحث عن أساس آخر للاعتراض، وستظل اقتراحاتنا جديدة، إنه ينبغى على النساء أن يشاركن بقدر المستطاع فى التعليم، وفى جميع الطرق الأخرى مع الرجال. لأنه إذا لم تشارك المرأة فى كل حياة الرجال، فإنه يلزم أن يكون هناك نظام آخر لحياتهن» القوانين ٨٠٥ حـ (المترجم).

(2) Laws 740 a - c.

ويقول أفلاطون: «دع المواطنين يوزعون الأرض والمنازل فيما بينهم، ولا يجعلون الأرض مشاعاً بينهم ما دام شيوع الملك يجاوز حدود مولدهم، ونشأتهم، وتربيتهم. لكن عند توزيع الملكية فلنجعل الملاك أيضا يشعرون أن نصيبهم الخاص ينتمى كذلك إلى الدولة ككل. وما دامت الأرض هى أمهم فعليهم العناية بها، كما يُعنى الأطفال بأمهم. لأن الأرض هى الآلهة وهى الملكة وهم رعاياها الفانون» القوانين ٧٤٠ أ (المترجم).

وفضلاً عن ذلك فإن الأسرة هي الأساس في المدينة التي تخطط لها محاورة «القوانين» وكما لاحظ جلين مورو G. Morrow فإن الدولة هي اتحاد أصحاب البيوت أو الأسر، وليست مجموعة من المواطنين المنفصلين «وحيوية الأسرة في دولة أفلاطون واضحة في نقاط كثيرة في تشريعاته»[1]. إن وجود مزارات للأسرة، والزواج المعقد المليء بالتفصيلات، وقوانين الوراثة، والدور الحاسم للأسرة في رفع الدعاوى الجنائية، وإنكار حق الأبناء في الدفاع عن أنفسهم ضد آبائهم - جميع هذه الأمور تشير إلى الوضع المركزي والسلطوي للأسرة[2].

ولقد كانت قوانين الزواج هي أول ما صدر، ومضامينها عن وضع النساء مباشرة وشاملة. وبالمقارنة إلى نظام اللقاءات العابرة بين الأزواج في «الجمهورية» - وهو النظام الذي لا يكون فيه لأي جنس من الجنسين حرية الاختيار ولا حق الرفض، أو تفضيل رفيق دون آخر. لكن مع إعادة إدخال نظام الزواج الدائم، فإن مسألة اختيار الزواج، بلا أدنى تفسير، تختلف أتمَّ الاختلاف عند النساء عنها عند الرجال. صحيح أن الزواج إلزامي للجميع، ما دام يُنظر إلى الإنجاب على أنه واجب عام. لكن على حين أن الرجل يقرر مَنْ هي التي سوف يتزوجها، شريطة أن يضع في ذهنه أفضل أنواع النسل لمجتمعه، فإن المرأة «تُعطى» للرجل أثناء الزواج[3] كما أن حق الخطْبة وقف على جنس الرجال. وحالة واحدة يكون للمرأة الحق في أن تقول شيئا في اختيار زوجها هي عندما لا يكون لها أقرباء من الذكور على الإطلاق. ويرفض أفلاطون في سخرية وهو يناقش حق الشُّفعة في اختيار المرأة - أن يُفرض بالقوة منع الزواج غير المناسب، ويرى أننا إذا فعلنا ذلك - فإلى جانب أنه سخف سيكون هناك سبب للسخط والحنق[4]. ومن الواضح أن ما هو مألوف ومعتاد بالنسبة للنساء سيكون قيدا لا يُحتمل إذا ما طُبِّق على اختيار الرجال.

(1) Plato's Cretan City p. 118 - 119.

(2) Laws 866 a , 868c 871b, 879c See Marrow pp 120 - 121.

(3) Laws 923c.

أنا مدينة لوليم جالوب في مساعدتي في توضيح هذه النقطة - من المراسلات الخاصة عام ١٩٧٧ . (المؤلفة).

(4) Laws 773c.

يقول أفلاطون: «سوف يكون ذلك مدعاة للسخرية، كما انه سوف يثير فضلاً عن ذلك الحنق والاستياء» ٧٧٣ - أ (المترجم).

وضع المرأة - كما تحدده قوانين الزواج - يرتبط ارتباطا وثيقا بواقعة أن المرأة تُستبعد أيضا من مقتنيات الملكية الخاصة. وحتى إذا لم يكن للابنة أشقاء فإنها يمكن أن تشارك في ميراث الأسرة فقط كأداة من خلالها يصبح الزوج الذي اختاره لها أبوها وريثا لأبيها[١]. وتزودنا محاورة «القوانين» بوثيقة واضحة جدا عن الرابطة الجوهرية بين الملكية الخاصة والميراث وبين نظام الزواج ووضع النساء. فعندما يملك الرجل ملكية يمكن أن تورث فلابد أن يملك كذلك زوجة حتى يضمن الوريث الشرعي. واقعة أن النساء يصبحن بذلك زوجات خصوصيات يعني بطرق شتى أنهن يعاملن كملكية خاصة أكثر مما يعاملن بوصفهن أشخاصا. فليس في استطاعة النساء أن يرثن ملكية حقيقية وهو الأمر الذي يحدد إلى حد كبير إطار الشخصية داخل المجتمع (فالابن الذي لا يرث عليه أن يغادر المدينة، ما لم يجد مواطنا آخر يتبناه ويجعله وريثا له)[١]. كما أن النساء يعاملن معاملة السلع يهبها الأقارب من الذكور، فإذا ما عرفنا هذه السمات الأساسية في البنية الاجتماعية للمدينة، فلن يدهشنا أن نجد أفلاطون - رغم أقواله العامة المضادة - يعجز عن معالجة النساء كأنداد متساوية مع المواطنين من الرجال، فوضع المرأة كملكية خاصة يبدو أنه استولى بالشفعة على تنفيذ نواياه المعلنة.

على الرغم من أن الوضع القانوني للنساء في الدولة المثالية الثانية عند أفلاطون قد تحسّن عن وضعهن في أثينا، فإنه لم يكن مساويا قط للرجال. يقول جلين مورو: «من المؤكد أن نيّة أفلاطون المعلنة (رغم أنها لم تنفذ تماما) كانت إعطاء النساء وضعا مساويا أكثر للرجال في ظل القانون»[٢]. فقوانين الطلاق المقترحة - على خلاف قوانين الزواج - تعامل المرأة بقدر ملموس من المساواة أفضل من قوانين أثينا المعاصرة. والقوانين الجنائية توقع نفس العقاب لقتل أو إيذاء الزوجات، مثل الأزواج تماما. وهي تطبق بصفة عامة دون تفرقة بين الجنسين سواء من جانب الادعاء أو الدفاع[٣]. والمثل الصارخ لمعالجة القانون للنساء على قدم المساواة مع الرجال هو حالة المعاشرة

(1) Laws 928, E - 929 A.
(2) Cretan City, p. 113, Note, 55.)
(3) Laws 784 b.

الجنسية بعيدا عن الزواج حيث تمتد العقوبات نفسها لتشمل المذنبين من الجنسين معا[1]. وهذا الابتعاد غير المألوف من المعيار الأخلاقى المزدوج، يمكن للمرء أن يتوقع وجوده فى مجتمع مؤسس تأسيسا صارما على الزواج الواحدى والميراث، من المرجح أن يفسره هدف أفلاطون فى أن يجعل جميع الأعضاء فى مدينته فضلاء وعلى شىء من العفة والاعتدال بقدر المستطاع. فليست المعايير هى التى تمَّ تخفيفها عن النساء، وإنما هى تنطبق بحسم على الرجال - غير أن التصور الأثينى للنساء على أنهن أدنى من الرجال من الناحية القانونية لا يزال قائما فى محاورة «القوانين» بطرق ذات مغزى، فضلاً عن أن النساء لسن جديرات بالملكية أو باقتناء ملكيات خاصة، فإنه لا يسمح لهن حتى سن الأربعين بالإدلاء بالشهادة أمام المحاكم أو رفع دعوى أو تقديم الناس، كما أنه لا يسمح إلا لغير المتزوجات بإقامة الدعوى أمام القضاء[2]. إذ لا تزال النساء - لا سيما إذا تزوجن - إلى حد كبير نساء محصنات **Femmes Couvertes**.

وما بدأ ينكشف من خلال إنكار الحقوق القانونية والمدنية الهامة للنساء تؤكده بقوة الأدوار التى خُصِّصت للنساء داخل إطار الحكومة الرسمى. ولقد قيل لنا ذات مرة فى محاورة «الجمهورية»، أن النساء من طبقة الحراس يشاركن الرجال فى كل جانب من جوانب الحكم والحراسة. إذ لا يخصص لهن على وجه التحديد مناصب معينة، والحالة الوحيدة التى يذكر فيها وظائف محددة للنساء تجىء فى نهاية حديث سقراط عن تربية الفلاسفة ، وهنا - لأن الفكرة ربما بدت فاضحة أو شائنة للغاية - فإن أفلاطون يجد أنه من الضرورى أن يذكّر مستمعيه، أن كل شىء مما قاله ينطبق كذلك

(1) Laws 784 E.

(2) Laws 937 A.

يقول أفلاطون:

«وستكون المرأة الحرة صالحة للشهادة والدفاع، إذا ما تجاوزت سن الأربعين من عمرها. وسيكون لها الحق فى رفع الدعوى أمام القضاء، إذا لم يكن لها زوج. أما إذا كان زوجها على قيد الحياة فلن يسمح لها إلا بالإدلاء بشهادتها فحسب.

«كما أنه سوف يسمح للعبيد من كلا الجنسين بالإدلاء بالشهادة، وكذلك الطفل يسمح له بالشهادة والدفاع فى جرائم القتل فحسب». القوانين ٩٣٧ - أ (المترجم).

على أولئك النساء اللائى يملكن قدرات ضرورية[١]. وليس من المحتمل أن الحراس من النساء إذا سمح لهن بالمنافسة على المراتب العليا، أن يُستبعدن من أية وظيفة أخرى.

وفى محاورة «القوانين» - فى المقابل - رغم الأقوال العامة التى اقتبسناها فيما سبق، نجد أفلاطون يحدد عندما تكون وظيفة معينة - مثل وظيفة «الكهانة» التى يقوم بها أشخاص من الجنسين معا. ثم يذكر بصفة خاصة وظائف معينة تشغلها النساء، عادة، مع مضمون قوى بأن النساء وحدهن الجديرات بتلك الوظائف[٢]. وهكذا نجد أن النساء سيكون من وظائفهن مراقبة الزوجين، ورعاية الأطفال. ودورهن فى النظام التربوى تزويد الأطفال بالوجبات، والإشراف على مبارياتهم - باختصار سيخصص للنساء الوظائف التى ليست راقية المستوى مثل جميع الأعمال المنزلية، والرعاية والتغذية وتوجيه الأطفال. وهى جميع الأعمال التى كانت التقاليد والأعراف الاجتماعية تخصصها للنساء. ومن ناحية أخرى فليس هناك أية اقتراحات خاصة بمشاركة النساء فى وظائف القضاء. أو فى «المجلس الليلى المقدس» الذى يوازى دوره دور الفلاسفة فى «الجمهورية»[٣].

يتلقى الأطفال دروسهم على يد مدربين تربويين ذكورا. أما بالنسبة لوظيفة مراقب التعليم التى هى «فى غاية الأهمية» - وهى «أعلى الوظائف فى الدولة». فلابد أن يشغلها «أفضل الموظفين» وهذا الموظف الممتاز يقول أفلاطون صراحة إنه لابد أن يكون رجلاً،

(١) القول بأن الحاكم عند أفلاطون يشار إليه عادة باسم الملك الفيلسوف «يجعلنا نقول إن التذكرة كانت ولا تزال ضرورية (المؤلفة). «لا تظن أن ما قلته ينطبق على الرجال دون النساء، بل إنه ينطبق عليهما معاً، ما دام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة..» الجمهورية. ٥٤٠جـ (المترجم).

(٢) Laws 741c, 759 b, 764c, 800b, 828b, 813c, 784 a - c, 790 A, 794, a - b 795d, 930.

«وإذن يمكن أن نقول إنه سيكون هناك خدم للمعابد من الكهنة والكاهنات» القوانين ٧٥٩ - أ .

«.. وفضلاً عن ذلك يقوم الكهنة والكاهنات بتقديم القوانين وتلاوة الصلوات..». القوانين ٧٤١ - حـ.

(٣) Laws 961 b.

وكان على المجلس أن يعقد جلساته فى الصباح الباكر، وهو الوقت المفضل حيث يكون الفرد متحررا من جميع مشاغله الأخرى (المترجم).

إذ «لابد أن يكون له أطفال شرعيون»[١]. وهذا التخصيص يضيف وزنا لما يتضمنه العمل. والدولة المثالية الثانية، وإن لم نذكر جدارة النساء بوضوح، فإن معظم الوظائف لا سيما العليا منها يحتفظ بها الرجال[٢]. وفضلاً عن ذلك فحتى بالنسبة للوظائف التى تكون المرأة جديرة بها، فإنها لا تنالها إلا عندما تصل إلى سن الأربعين، فى حين أن الرجل يكون أصلح لهذه الوظائف متى بلغ سن الثلاثين من عمره[٣] .

وعلى الرغم من الاقتراح الخلافى فى محاورة «القوانين»، فإننا نجد أنه لصالح النظام والانضباط، فإنه حتى النساء المتزوجات ينبغى عليهن تناول الوجبات المشتركة، رغم انفصال الرجال عن النساء فى تناول الطعام ـ فمن الواضح أن أفلاطون قد تخبط فى الحكمة ـ وربما إذا كان الاقتراح عمليا ـ بالنسبة لإخراج الزوجات من عزلتهن المنزلية. وهكذا نجده، مثلاً، عندما يصف مراسم الجنازة التى تعد للمواطنين المميّزين، فإننا نراه يحذف النساء والأطفال فى سن الرعاية من القائمة التى توجد فى كل طبقة أخرى من طبقات المجتمع، وهن يحذفن كذلك من المسابقات الكورالية[٤]. لكن ربما نلاحظ أكثر من ذلك إصرار أفلاطون السابق على التدريبات العسكرية والرياضية، وركوب الخيل، وكيف أنها تلائم النساء، وكيف أن النساء المدربات يمكنهن اقتحام ساحة القتال كالرجال سواء بسواء[٥] ـ لكنه حين يسير فى التنظيمات التفصيلية فإنه – تقريبا – يستبعد النساء تماما من الخدمة العسكرية. فعلى الفتيات فى البداية أن يتعلمن فنون القتال فحسب: «إذا رغبن فيها» بينما مثل هذا التدريب إلزامى بالنسبة للأولاد[٦]. وإذن فعلى الرغم من أن أفلاطون وضع شرطا عاما هو أن الرجال والنساء

(1) Laws 765 d - 766)

يوافق لفنستون على هذه النتيجة فى كتابه «دفاع عن أفلاطون» ص ١٣٣ . ويلاحظ مورو أن أفلاطون لا يقترح فى أى مكان أن يشغل النساء وظيفة مدعية أساسية فى مراقبة الجمعية الشعبية ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

(2), (3) Laws c 785 b.

(3) Laws 947 d 904 e.

(4) Laws 804, e - 805. a

(5) Laws 794 C - d.

والأطفال عليهم أن يشاركوا فى التدريبات العسكرية على الأقل مرة واحدة فى الشهر، فإننا نجده عندما يضع تفصيلات هذه التدريبات على نحو واضح فإنه يستبعد مرة أخرى النساء بعد سن الزواج (عشرين سنة على الأقل) - على نحو ملحوظ ، فلا هن يتدربن فى مسابقات الجرى، ولا على المصارعة - مع أنهما رياضتان يوصفان بأنهما جانبان متكاملان فى التدريب. أما ركوب الخيل فهو يرى أنه ليس من الحكمة «وضع قوانين وقواعد إجبارية لإشراكهن فى مثل هذه الرياضة»[١].

وينبغى علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لم يكن بالقطع - كعادته - يترك الخيار فى نظامه التربوى للمواطنين لا سيما إذا كان الأمر يمس تلك الجوانب الخاصة بالدفاع عن الدولة.

وأخيرا فإن نظام الخدمة العسكرية بالنسبة لرجال يبدأ من سن العشرين إلى سن الستين: «أما بالنسبة للنساء فلو ظهرت أية علامة للاستفادة منها فى الخدمة العسكرية، فلتكن فترة خدمتها بعد أن تكون قد انتهت من رعاية أطفالها وحتى سن الخمسين، فى تلك الوظائف التى ترى أنها ممكنة ومناسبة بالنسبة لها»[٢]. وهذا يعنى أنه بالنسبة للتقريرات الضخمة حول ضرورة - وعقلانية - تدريب النساء على قدم المساواة ليشاركن الرجال فى الدفاع عن الدولة، فالواقع أن النساء يسمح لهن - دون إرغام - بالتدريب حتى سن العشرين، ثم يستبعدن من معظم الأنشطة العسكرية حتى الانتهاء من رعاية الأطفال - وبالتالى يستثنين مرة أخرى فى الخمسين - وما دام الرجال فى مجتمع أفلاطون المحترم ليس لهم متنفس جنسى آخر سوى زوجاتهم، وما دام منع الحمل صعبا فى دولة متقدمة، فإن ذلك سوف يعنى أيضا أن علينا أن نتوقع خمس سنوات من الخدمة العسكرية للنساء والراشدات، ولن يؤدى ذلك قطعا إلى إنتاج نساء الأمازونات[٣].

(1) Laws 834 d, 834 a 834 d.

(2) Laws 785 b.

(٣) نساء الأمازونات ..Amazons فى الأساطير اليونانية (والكلمة تعنى: بغير صدور) قبيلة من المقاتلات الإناث تعيش فى كبادوكيا فى آسيا الصغرى، ولهن فى الصدر ثدى واحد، أما الثانى فقد أزيل فى الصغر حتى تستطعن إطلاق القوس فى حرية أكثر - راجع بالتفصيل كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٧٥ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

على الرغم من رغبة أفلاطون المعلنة ونواياه الصريحة أنه سيجعل النساء في مدينته الفاضلة الثانية على قدم المساواة مع الرجال في تحمل واجبات المواطنة، فإن الواقع أنهن بقين زوجات خصوصيات، وبذلك أبطل أفلاطون مشاركتهن في الحياة العامة لثلاثة أسباب:

أولاً: الأمور العملية الخاصة بالحمل والرضاعة التي لم تكن عليها سيطرة وضبط كما هي الحال في «الجمهورية» حيث الرفاق الحراس يخضعون لسيطرة الحكام. أما النساء في محاورة القوانين. فطالما أنهن زوجات دائمات فلسن قادرات على تحديد حملهن، وليس في استطاعتهن أن يكن مسئولات على أساس دائم عن الواجبات العامة لا سيما العسكرية منها.

ثانيا: إعادة تنظيم المنزل الخاص جعل كل زوجة ربة بيت مسئولة عن رعايته ورفاهيته. ومن الواضح أن الأمم في القوانين عليها أن تشارك في رعاية الطفل الصغير أكثر كثيرا من زوجات الحراس اللائي لم يكُنّ يعرفن أن الطفل هو طفلهن(١).

ثالثا: السبب الثالث هو أنه من الواضح أنه لا يمكن لأفلاطون أن يتصور أن الفساد اللائي لهن «زوجات خصوصيات» ـ الملكية الخاصة للمواطن الذكر ـ ينبغي أن يقمن بنفس الأدوار العامة، لا سيما العسكرية منها، كالحراس من الإناث اللائي لم يكن يعرفن من حيث علاقاتهن التقليدية بالرجال. في حين أن الحراس من الإناث يستطعن، كالرجال، أن يتمرن عاريات ـ فإن الفتيات في محاورة «القوانين» لابد أن يرتدين «أردية محتشمة» بوصفهن عذارى سرعان ما يصبحن زوجات محترمات وملكية خصوصية لمواطن ينبغي أن لا يُسمح لهن أن يراهن العالم الخارجي على أي نحو(٢). والواقع أن أفلاطون يعبر عن كثير من الأفكار الغريبة في محاورة «القوانين»، فالزوجات يتناولن طعام العشاء في مكان عام لكن على موائد منفصلة . كما سبق أن عبَّر في «الجمهورية» عن اقتراحه بأن جميع الحراس من الجنسين ينبغي أن يتدربن عراة(٣). في حين أنه رأى أن من المحظور أن يترك النساء بغير نظام في خطر من

(1) Laws 808 a - 808 e.

(2) Laws 833d.

(٣) قارن بين: محاورة القوانين ٧٨١حـ ومحاورة الجمهورية ٤٥٢ أ ـ ب.

إهمال الرجال . ويصر على أن النساء أيضا يتناولن طعام العشاء فى مكان عام، كان على وعى تام بأنه فى مجتمع كالذى يخطط له، سوف تكون هناك مقاومة لا حد لها لمثل هذه الفكرة. وبالتالى فعلى الرغم من أنه يأسف من أنه حتى نساء اسبرطة المتدربات فزعن وهربن عندما غزا العدو مدينتهن ـ ورأى أنه من الحمق إهمال إمكانية بالغة الأهمية للدفاع كهذه ـ يقصد جنس الأنثى كله. فإنه فيما يبدو وجد أن من المستحيل أن يبقى متسقا مع اقتراحه الأصلى الذى يقول إن النساء ينبغى أن يشاركن فى الأنشطة العسكرية مثل الرجال. لو أن مجرد العشاء المنفصل للزوجات الخصوصيات يمكن أن يسبب احتجاجا ما عنيفا ، فليس معروفا ما الثورات التى يمكن أن تنشب بسبب الاقتراح القائل بأن الرجال ينبغى أن يختلطوا مع الزوجات الخاصّات بالرجال الآخرين فى ساحة القتال. وعلى الرغم من جميع نواياه المعلنة فى محاورة «القوانين» لتحريرالنساء، والاستفادة من مواهبهن ـ التى هو مقتنع الآن بأنهن يمتلكنها ـ فإن إعادة أفلاطون للأسرة، كان له أثر مباشر فى أن يضع النساء بعزم راجعا القهقرى إلى مكانهن التقليدى.

الفصل الثالث

طبيعة الأنثى والبنية الاجتماعية

لقد ركَّزنا حتى الآن على موضوع العلاقة بين معالجة أفلاطون للمرأة فى مدينته الفاضلة (الأولى والثانية) وعلى بعض الخصائص المهمة الأخرى فى هذين المجتمعين، ولا سيما نظام الملكية الخاصة بالأسرة. وسوف نتجه الآن إلى تحليل: كيف ناقش أفلاطون موضوع المرأة. وهل طبق على قضية المرأة نفس الحجج والمعايير المنطقية التى طبَّقها عندما ناقش طبيعة الرجل؟! وهل سمح لنتائجه حول طبيعة النساء أن تُخرج كل ما تتضمنه؟ وأخيراً ما دلالة الإجابة عن هذه الأسئلة على الأدوار المختلفة التى حددها للمرأة فى محاورتى «الجمهورية» و«القوانين»؟.

مفهوم الطبيعة Nature عند أفلاطون بالغ الأهمية فهو ليس مسألة بسيطة على الإطلاق، وهو يُستخدم بكثرة فى المحاورات لفظ Physis مع أشكال كثيرة من الأفعال والصفات المشتقة من هذا الجذر، والواقع أن فهم هذا المصطلح ومعناه المعقّد هو أمر حاسم بالنسبة للتقييم الصحيح لفكر أفلاطون حول الأهمية النسبية للخصائص الفطرية والعوامل البيئية فى تكوين القدرات البشرية والشخصية الإنسانية.

يقول أفلاطون فى محاورة «فايدرس» إن تحديد طبيعة أى شىء ليس أمرا بسيطا. وهو يشدد على أننا لا نستطيع : «أن نفكر فى طبيعة أى شىء» دون أن نتدبر بإمعان كيف تعمل هذه الطبيعة، وكيف تؤثر فى الأشياء الأخرى وكيف تؤثر هذه الأشياء بدورها فى هذه الطبيعة. وإذا واصلنا السير فى البحث دون أن نفعل ذلك، فلابد أن يكون ذلك - فيما يقول - أشبه بتقدم الأعمى[(١)]. وهذا يعنى أنه من غير المحتمل أن تشير المظاهر السطحية، بدقة، إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء. بل لابد لنا أن ننظر عن

(١) فايدروس ٢٠٧ حـ.

قرب إلى البيئة التى يتفاعل فيها الشيء مع غيره قبل أن نزعم أننا نعرف أى شيء عن طبيعتها. غير أننا سوف نرى أن أفلاطون نفسه عندما يتحدث عن طبيعة النساء لا يتبع باستمرار نصيحته هذه.

كان السؤال حول ما إذا كانت الخصائص الفطرية، والعوامل البيئية هى التى لها الأهمية الأولى فى نشأة الطبيعة البشرية ـ سؤال شغل تفكير اليونانيين الكلاسيكيين والتراث الذى تشكّل فى سياقه تفكير أفلاطون ـ كان فيما يبدو يدعو إلى التشديد العظيم على الجانب الفطرى مقابل آثار التربية، فى تفسير كيف يصبح الأشخاص على ما هم عليه. ومن الواضح مثلاً أن الأهمية الكبرى للشاعر المؤثر ثيوجنس ..Theognis كانت فى وصف الجانب الفطرى الثابت، أما الأثر الضعيف للتربية فى خلق إنجاز عقلى وشخصية طيبة[١] غير أن معظم الشراح فيما يبدو قد اعترفوا بذلك فى الوقت الذى عارض فيه أفلاطون بقوة هذا التأكيد السائد. فمحاورة «الجمهورية» ـ وكذلك «القوانين» بقدر ما هما يدوران حول السياسة فإنهما يدوران حول التربية بأوسع معنى ممكن للكلمة[٢].

إحدى المشكلات التى ينطوى اكتشافنا للنقطة التى يقف عندها أفلاطون بخصوص الوزن النسبى للخصائص الفطرية وعوامل البيئة هى أنه لا يستخدم باستمرار لفظ Physis ومشتقاته لتعنى ما هو فطرى. وهذا الاستخدام ليس ـ على الإطلاق ـ خاصا بأفلاطون وحده. فالكلمة اليونانية تشير إلى كل من «التكوين، والبنية،

(١) لقد كتب ثيوجنس الشاعر ، يقول مثلاً:

«إنه يستحيل عليك أن تجعل الأحمق حكيماً
أو الشرير صالحاً ـ فذلك علم لم يفهمه
الفن البشرى على الإطلاق..
لا يوجد فى الطبيعة البشرية مشاركة،
ليس ثمة برنامج ولا حيلة من حيل المهارة البشرية،
يمكن أن تصلح الانفعالات الطاغية أو الإرادة..» .

انظر : «أعمال هزيود، وثيوجنس، وكاليماخوس» ص ٤٤٢ .

ويؤكد الشراح فى الموضوع الذى طال النقاش فيه وهو هل الفضيلة أو الرذيلة فطرية ـ نجد «بندار» و«يوربيدس» أيضاً يقفان فى صف الجانب الإيجابى.

(٢) التربية عند أفلاطون يمكن أن تشمل كل شيء ابتداء من حفلات الشراب إلى التشريع لكل الأمور قارن Laws, 641.

والماهية» في الشيء، وكذلك إلى تطوره، أو كما يمكن أن تقول، إلى الطريقة التي ينمو بها؛ فللكلمة معنى استاتيكي وديناميكي في آن معا[١]. ولما كنا نميل إلى التعبير عن المشكلة بحيث تكون «الطبيعة» ضد «التربية» - وهما حدان يطرد الواحد منهما الآخر - كانت استخدامات أفلاطون لكلمة «الطبيعة» استخدامات مضللة. وأحياناً يكون من الواضح تماماً أن لفظ «طبيعة» و«طبيعي» لا يدل على الفطرية كما هي الحال مثلاً عندما يقول إنه في «القابلية الطبيعية يكون العضوات في الغالب متوازيات، لكننا نحن أنفسنا نستخدمها في العادة بطريقة خاطئة. فنجعلها مختلفين»[٢] غير أنه يتضح في بعض الفقرات الأخرى أو ما يسميه أفلاطون بالطبيعة يتضمن عناصر ليست فطرية على الإطلاق ولكنها تطورت بالتمرين والعادة. ففي محاورة «القوانين» - مثلاً - بينما لا يجعل الفروسية وركوب الخيل أمراً إجبارياً على البنات فإنه يقول: «أما بالنسبة للنساء فلا ينبغي إرغامهن على المشاركة في هذه المباريات بقوانين. لكن إذا كان تدريبهن المبكر قد أدى إلى نمو هذه العادات، فأصبحن متساويات جسدياً مع الرجال بحيث تسمح طبيعتهن بذلك فيجب أن يسمح لهن بذلك دون لوم»[٣]. ومن ناحية أخرى فإننا نجد فقرة ذات دلالة في محاورة الجمهورية يقول فيها سقراط: «المدينة التي تبدأ بداية سليمة، تنمو كالدائرة فالتربية والتدريب إذا ما أحسن توجيههما أنتجا طبائع خيّرة وطبائع سليمة، وهذه بدورها إذا ما تلقت مثل هذه التربية، فإنها تنمو على نحو أفضل من التي كانت قبلها..»[٤]. فإذا كانت طبيعة شخص ما كما هو واضح في هذه الفقرات يمكن «إنتاجها» على الأقل في جانب منها - بواسطة بيئته - أو بيئتها - فلن نستطيع أن نزعم بعد ذلك أن كل شيء قاله أفلاطون عن الطبيعة أو الطبيعي بالنسبة للفرد يعني الإشارة إلى كيفيات فطرية. وهكذا فإنه، مثلاً، عندما يقيم قسمته الحادة للعمل على مقدمة تقول:

(١) ف. م. كورنفورد «من الدين إلى الفلسفة» ص ٧٣ .

(2) Laws, 794 d - e.

(3) Laws, 834 d.

(4)Republic, 424 a.

«إن كـلاً منا بالطبع لا يشبـه أي شـخص آخـر، بل هو بالأحـرى يخـتلف عنه بطبيعته»[١] فلا شيء في هذا السياق ـ الواقع لا شيء عند أفلاطون سوى الزعم بأن طبيعة شخص ما هي فطرية تماما ـ لا شيء في هذا السياق يجعلنا نفترض أنه اعتبر الفرق بين الطبيب والنجار فطريا تماما أو حتى يسيطر عليه الجانب الفطري، ومن الواضح أنه من المغالاة في التأويل أن تترجم كلمة **Physis** بكلمة الطبيعة **Nature..** أي منذ الميلاد كما فعل شوري **Shorey** بالنسبة «لمحاورة الجمهورية» ٤٨٥ ـ أ.

ومن المؤكد أن أفلاطون لم يكن يجهل الخصائص الفطرية أو الموروثة، كما أنه لم ينكر أهميتها. فهو عندما يناقش الفشل الأخلاقي اللاإرادي يقول: «كل منا حين يكون سيئاً فإنه يصبح كذلك لسببين هما معاً خارج سيطرتنا، أعني استعدادا سيئا للجسد، وتربية سيئة..»[٢]. ومن ناحية أخرى فإننا نراه في محاورة فايدرس يتحدث عن تجاور الكيفيات الفطرية مع التربية وذلك أمر واضح. كما أن سقراط يكتشف كيف يصبح المرء خطيباً مُفوهاً ، يقول : "إنْ كان لك بالطبيعة استعداد للخطابة فلا شك أنك ستكون خطيباً ممتازاً وتلك هي الحال في جميع الأمور الأخرى. سوف تصبح خطيباً شهيرا لو أنك حصلّت أيضا علما ومرانا، لكن إذا افتقرت إلى واحد من الشرطين السابقين فستكون بالتالي خطيباً ناقص التكوين»[٣]. ومن ثم فإن الاستعداد الفطري مهم، لكنه لا يكفي وحده لإنتاج الشخص الكفؤ في أية مهنة أو فن. فالبذرة الفطرية ينبغي أن تُربى حتى تنمو وتزدهر. وأخيراً يقال لنا في محاورة «القوانين» إنه بسبب عدم كفاية «المولد، والرعاية، والتدريب»[٤] يعجز المواطنون عن الاحتفاظ بالملكية المشتركة.

لكن الموضوع حتى الآن تافه جدا، فهناك مفكرون أنكروا تماما أهمية العوامل الفطرية والعوامل البيئية، فالشيء الهام هو تقييم أين يكمن التشديد الأكبر، وهناك

(١) الجمهورية ٣٧٠ أ
(٢) طيماوس ٨٦ د و ٨٧ ب.
(٣) فايدروس ٢٦٩ حـ.
(٤) القوانين ٧٤٠ أ.

شواهد واضحة فى المحاورات على أن أفلاطون كان ينسب الوزن الأكبر من التأثير للبيئة والتربية. ولا يمكن أن ننكر أنه وضع تشديدا قويا على أهمية تجربة الطفولة المبكرة إذ يسأل سقراط: «ألا تعلم أننا نبدأ بتربية الأطفال.. وأن البداية هى أهم جانب فى كل شىء، ولا سيما إذا تعلّق الأمر بكائن صغير رقيق، إذ أن ذلك هو العهد الذى تتكون فيه الشخصية، وينطبع ما تود إحداثه فيه من التأثيرات..؟»(١).

وهذا هو السبب فى أنه لابد من أن تكون هناك عناية فائقة بالقصص التى تروى للحراس الشباب، وفى «القوانين» ـ لجميع المواطنين الصغار، وكذلك الألعاب التى يلعبونها، لأن هذه الأمور هى التى تُشكل نفوسهم، فما ينطبع فى ذهن الطفل الصغير من آراء ومعتقدات فى هذه السن يكون مؤثراً ويصعب أن يتغير(٢). ما دامت «نقطة البداية فى تربية الإنسان تحدد المجرى الذى سوف تسير فيه أيضاً. فلا يسمح للشباب من الحراس فعل شىء ما حتى أثناء اللعب لا يتناسب مع وضعهم ووظيفتهم المقبلة. وبالمثال فإن الحرفيين عليهم أن يركزوا فى تعليم أطفالهم حرفهم منذ الصغر(٣). ثم يحذرنا سقراط بعد ذلك من النتائج القوية على الشخصية التى يتمّ فيها تركيز مفرط على الجانب البدنى فى التربية فى حين تكون التربية فى الجوانب الجمالية غير ما فيه أو العكس. واللاتوازن الأول سوف يبالغ فى تطوير الجانب الحيوى فى طبيعة الفرد إلى حد التوحش، فى حين أن اللاتوازن الثانى سوف يبالغ فى الجانب الآخر الأليف جانب الاستعداد الطبيعى حتى أننا نصل بالشخصية إلى حد الإفراط فى النعومة. والرسالة الواضحة هى أن البيئة والمران يمكن أن أن تجعل بعض جوانب الإمكانات الأصلية تنوى، على حساب بعض الجوانب الأخرى التى تصبح مسيطرة بطريقة غير صحية(٤).

ويقال لنا : إن الحراس قد تمَّ اختيارهم فى الأصل بسبب ذلك الجمع النادر بين القدرات ـ الاستعداد للرقة نحو ذويهم، والقسوة تجاه الأعداء(٥). غير أن التربية

(١) الجمهورية ٣٧٧ ب.

(2) Republic, 424 e 425 C. See also laws 797. 816.

(3) (4) Republic, 410 C - 411e.

(5) Republic, 375.)

التفصيلية الشاملة التى يتلقونها تشهد أن أفلاطون لم يكن يعتقد أنه حتى الأفراد من أصحاب الخصائص المتميزة يمكن أن نتوقع لها أن تنمو فى الطريق الصحيح دون عناية مركزة وانتباه حذر تجاههم. وفضلاً عن ذلك فحينما يدرس سقراط بعد ذلك المشكلة الكبرى مشكلة المهام أو الوظائف ومتطلباتها التى تفرض على الطبقة الحاكمة، وهو يؤكد أنهم سيجدون هذه المهام بسيطة هينة طالما أن «الشىء العظيم أو بالأحرى، الشىء المكتفى ما زال موجوداً». وهذا الشىء العظيم المكتفى، ليس كما يريد منا بعض شراح أفلاطون أن نعتقد كيفيات فطرية لهذه النخبة المختارة، وإنما هو بدلاً من ذلك، «التربية والتعليم» إذ أن التربية الصالحة إذا ما أنارت نفوس مواطنينا أصبحوا عقلاء وسوف يعترفون بعقلانية جميع التنظيمات الاجتماعية التى تعرض عليهم[١].

وتؤكد أسطورة الكهف الافتراض بأن أفلاطون يؤمن بأن التربية هى العامل الأعلى وزناً فى تحديد مستوى الإنجاز البشرى؛ فالأسطورة كلها مطروحة لكى تبيّن الهوة الواسعة بين القدرات عند المتعلم وغير المتعلم. فهما ليسا نمطين مختلفين من الشخصية متميزين منذ لحظة الميلاد، بل بالأحرى «صورة لطبيعتنا أثناء تربيتها، أو عدم تربيتها»[٢].

ونقارنهم بأناس تعلموا أن يدركوا، فإن الناس كما هم فى وضع غير متعلم يُشبَّهون بمن اختبأوا تحت الأرض، لا يصلهم شىء سوى ظلال تعطيهم انطباعات بالعالم الخارجى.

وفى محاورة «القوانين» يشدد أفلاطون على سيطرة التربية التى تشمل كل شىء ابتداء من حفلات الشراب إلى التشريع لكل أنواع المسائل، وتبدو أعظم مما كانت عليه من قبل. أما بالنسبة لإيمان أفلاطون بالقدرات البشرية الفطرية ، فيبدو أنه أصبح أكثر اضمحلالاً: ويقال لنا إن المواطنين فى المدينة الفاضلة الثانية «ليسوا - فى الجانب الأغلب منهم سوى دُمى». وكما يقول جلين مورو: «لقد أخذ أفلاطون المشرِّع فى النهاية كل فرصة لوضع برنامجه *التربوى*»[٣]. فالرجل الأثينى - فى محاورة القوانين - يؤكد

(1) Republic, 423 d - e.

(2) Republic, 514 A.)

(3) Laws, 804 b; Plato's Cretan City, P. 541.

فى الكتاب الأول «أن الرجل المتعلم جيدا سيكون مواطنا صالحا..» ويقال إن وظيفة مراقب التعليم هى أعلى وأهم وظيفة فى الدولة، حتى إذا ما أضيفت البيئة إلى فترات الطفولة الأولى التى أخذ بها فى محاورة «الجمهورية» والتى يتردد صداها فى التطور التالى، ويتم التشديد على أنه لن يحدث أبدا - حتى إذا ما حدث انهيار قاسٍ للسكان - أن يدخل الناس الذين تمَّ تعليمهم تعليما سيئا إلى المدينة. ففى محاورة القوانين - قبل كل شىء - يكشف أفلاطون أن البنية التشريعية والاجتماعية كلها لهذا المجتمع المقترح مصممة على أن يكون مثقفا أو متعلما، لأنه على الرغم من أن الإنسان يُعدُّ مخلوقا أليفاً فإن أفلاطون يحذرنا إذا ما كان التعليم قاصراً أو سيئاً فإنه يتحول إلى أشرس المخلوقات على الأرض»[1] كثيراً ما يتخذ أنصار ترجيح العوامل الفطرية عند أفلاطون. من أسطورة المعادن دليلاً على أنها تبرهن على أولوية العوامل الفطرية بوصفها تحدد الشخصية والقدرات البشرية[2]. غير أن ما فات هؤلاء الباحثين، فيما يبدو، هو أنه يقول لنا بصراحة إن أسطورة المعادن **أكذوبة**. مع التسليم أنها ليست أكذوبة عادية، والأكذوبة «الحقيقية» من النوع الذى يبغضه جميع الآلهة ويكرهه كل الناس، وهو «استقرار الجهل فى نفس الشخص الذى كذبنا عليه». وإنما هى بالأحرى مثال على الأكذوبة «فى الحديث» التى «ليست غير ناضجة تماماً» وهى لا تستحق التوبيخ، طالما أنه يمكن أن تكون نافعة ومفيدة للموجودات البشرية «كصورة من العلاج»[3] ولا يسمح لغير الحكام أن يقولوا مثل هذا النوع من الكذب لصالح المدينة ككل. والاتجاه إلى معالجة هاتين «الكذبتين النبيلتين» فى نهاية الكتاب الثالث، كمجاز فحسب، يفيد فى تبسيط الحقيقة وجعلها نابضة بالحياة أكثر. أصبحت فيما يبدو بلا تبرير تماما وفضلاً عن ذلك فإن الكذب الأساسى الذى تنطوى عليه كل من

(1) Laws, 766 a.

(2) See, e. 9. Gouldner: Enter Plato, P. 228' Grube, Plato's Thought pp. 268 - 269. Alonsdair Macintyre: A Short History of Ethics" p. 44.

(3) Republic, 382 a - d, 389 d.

الأساطير التى تقال للمواطنين عن أصلهم هو أن الاختلافات بين أعضاء الطبقات الاجتماعية المختلفة هي اختلافات فطرية تماما. وحتى يتم عقلنة الهيراركية (الطبقات التصاعدية) والاحتفاظ بها والبالغة الأهمية لاستقرار المجتمع، ورخاء الدولة المثالية، فإن أفلاطون يقترح أنه لابد لمواطنيه أن ينسوا تربيتهم وتعليمهم - التى كانت مميزة بشكل واضح - ويعتبروها مجرد أحلام؛ ويعتقدوا بدلاً من ذلك أن الإله هو الذى شكّلهم من مواد ذات كيفيات متميزة ومختلفة - فجعل بعضهم من ذهب، وبعضهم من فضة، والآخرون من البرونز أو الحديد. وهكذا فإن الاختلافات الهائلة بين المواطنين التى جاءت نتيجة لأمزجتهم الفطرية من ناحية، والاختلافات الواسعة فى التربية التى مروا بها، تُنسب كلها إلى العامل الأول. وهكذا تُستخدم الدعاية الفاسدة لكبت وقمع الحوافز غير المرغوبة من أجل التقدم. ونفس هذه «الكذبة النبيلة» قيلت للنساء طوال التاريخ.

وإذا سلمنا بأن جانب التربية عند أفلاطون هو العامل الغالب، فإن الحجة التى استخدمها فى الكتاب الخامس من «الجمهورية» للبرهنة على أن الذكر والأنثى من الحراس لهم طبيعة واحدة، وبالتالى ينبغى أن تحدد لهم نفس الوظائف والمهام - تبدو غريبة للغاية؛ فهو حتى هذه النقطة كان يؤكد بقوة شديدة أهمية كل من البيئة الشاملة والتدريب النوعى الخاص لتدريب القدرات من جميع الأنواع. ويبدو، إذن، أن الخط الواضح عنده الذى ينبغى أن يسير عليه هو أن يؤكد أنه سبب الاختلافات الكبيرة فى التربية والرعاية المعاصرة لكلا الجنسين، فإن المرء لا يستطيع أن يقدّر تقديرا سليما قدرات النساء، أو أنه يمكن لهذه القدرات - إذا ما دُربت أن تصبح مثل قدرات الرجال، وما دامت طبيعة الشخص يمكن أن تفسد بعدد من الطرق عن طريق تكوين أنواع مختلفة من العادات، والمبالغة فى التشديد على - أو إهمال - جوانب مختلفة من الإمكانات الأصلية، فلا يمكن أن تكون هناك طريقة نعرف بها كيف نقارن بين قدرات النساء الفطرية وقدرات الرجال، طالما أن الإهمال الشامل للتربية النسائية قائم ومستمر. إذا كان يمكن أن نقارن بين الرجال الذين يتعلمون تعليما مألوفا، وبين الرجال الذين يتعلمون تعليما جيدا، كما يمكن مقارنة سكان الكهف بأولئك الذين يدركون العالم *الواقعى* الحقيقى، فإن النسيان عندئذ على نحو ما هن موجودات فى

أثينا المعاصرة - يمكن أن يقال إنهن يقضين حياتهن داخل توابيت دون أن يجدن حتى ذلك الضوء الخافت الذى يلقى بظله على الجدران. إذ المقابلة بين النساء فى المجتمع الذى يعيش فيه أفلاطون، والنساء كما ينبغى أن يعشن هى بالقطع أعظم كثيراً من المقابلة بين زملائه الأثينيين من الرجال، وأولئك الذين يخطط لهم فى مدينته المثالية. ومن ناحية أخرى إذا كان يمكن أن يضار الشبان من الحراس حقاً كما يقال عندما يستمعون إلى ما يروى عن ضعف وحماقات الأبطال الذكور الذين ورد ذكرهم فى شعر ودراما الأسلاف، فما هى صورة الذات التى يمكن للمرء أن يتوقع أن ترسمها الفتاة لنفسها من تراث تنتشر فيه مثل هذه الوجهة من النظر عن جنسها فى هذه الآداب؟[١] وعلى الرغم من أن أفلاطون يؤكد أن الشخص الذى يبقى فى الجهل ليس أمامه خيار سوى أن يفرض يؤمن بما يقوله له الآخرون عن نفسه[٢]، فإنه لا يطبق هذه الحقيقة عن صورة الذات على غسيل المخ الذى خضعت له نساء اليونان من عصر هزيود حتى عصر بركليز[٣].

أفلاطون وهو يواجه مهمة ضخمة - هى مهمة أن يبرهن لمستمعيه المرتابين أن النساء ينبغى تدريبهن لينجزن نفس الوظائف المدنية الرفيعة التى يشغلها الرجال - فشل فى تطبيق مذهب سيطرة البيئة عنده. فليس ثمة سوى إشارة موجزة واحدة لاعتقاده أنه ليس من الممكن استخدام نفس الحيوان لنفس الأشياء[٤]، ما لم تحدد له نفس التدريب والمران[٥]. وبغض النظر عن ذلك كان البرهان الذى استخدمه يستهدف بيان أنه لا يوجد شىء تستطيع النساء - كطبقة - أن يقمن به أفضل من الرجال - كطبقة، حتى فى مجال الأمور التى كانت التقاليد تحتفظ بها للنساء. ومن ثم فليس

(1) epublic, 387 - 389.

(٢) يقول أفلاطون: «لنتصور رجلاً لا يعرف كيف يقيس، أكد له كثير من أمثاله من الجهلة أن طول قامته متران ألن يكون لزاماً عليه أن يصدقهم؟» الجمهورية ٤٢٦ حـ (المترجم).

(3) Republic, 426 d - e.

(٤) «وهل من الممكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر إن لم نغذه ونتعهده بنفس الطريقة» الجمهورية ٢٥١ - د (المترجم).

(5) Republic, 451 e.

هناك تحديد أو تخصيص لأدوار معينة للنساء، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد أى دور مخصص بصفة خاصة للرجال كطبقة. بل بالأحرى، كما أشار عندما قدّم فكرة تقسيم العمل لأول مرة. فإن الأشخاص، لا طبقات الأشخاص، هم الذين لديهم طبائع تناسب الفنون المختلفة. وتعميم القول بأن الرجال يكونون، عموماً، أفضل من النساء فى كل شىء، لا يمنع من أن كثيراً من النساء يَفُقْن كثيراً من الرجال فى أمور متعددة»[١].

ويعتقد أفلاطون أنه برهن بالحجة السابقة على أن الأدوار التقليدية للجنسين لا هى طبيعية ولاعقلية:

«ليس فى إدارة الدولة، أيها الصديق. من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال من حيث هم رجال. لكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين، وأن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجال، وإن تكن المرأة فى كل شىء، أدنى قدرة من الرجل»[٢].

وهكذا نجد أفلاطون ـ وبطريقة ملتوية ـ يبرهن لمستمعيه المتشككين على شىء كان يمكن، بالقطع، أن يكون مفيداً فى الالتجاء إلى نظريته الخاصة بالأهمية المركزية للتربية بمعناها الواسع فى تحديد مستوى القدرة التى يصل إليها مختلف الأشخاص. فلماذا لم يستفد من الواقعة ذات المغزى وهى أن قدرات النساء مجهولة وأن قدراتهن المعروفة الشائعة قد شوهها وضعهن فى المجتمع؟ ربما كان تردد سقراط الشديد فى تقديم اقتراحه المذهل عن النساء يرجع إلى اختياره لأقل الطرق راديكالية فى الهجوم، ربما أنها أيضاً أقل الطرق فى الإقناع[٣]. وكما تقول كريستين بيرس: «يمكن لحجة أفلاطون.. أن تُفسّر بأنها محاولة للتسليم بما يرغب أن يقوله عدو للمرأة، رغم أن الحجة لا تزال تبرر المضمون المنطقى للفرص المتساوية للجنسين..»[٤]. ربما أن

(1) Republic, 455d' Pierce Equality: Republic V" 9.

(2) Republic, 455 d - e.

(٣) رغم أن سقراط يقول إنها أقل موجاته الثلاثة مفارقة فإنه كان يعنى أنها أكثر حساسية للسخف الظاهر فى مقترحاته هنا عنها فى أى مكان آخر فى «الجمهورية». (المؤلفة) ـ والموجات الثلاثة التى يقصدها سقراط هى الموجة الأولى هى المساواة بين الرجل والمرأة (٤٥٧حـ) والموجة الثانية هى إلغاء الأسرة (٤٧٢ ـ أ) والموجة الثالثة هى: الملوك الفلاسفة ٤٧٣ حـ (المترجم).

(4) Equality: Republic, V.

أفلاطون الرغم من معتقداته قرر أن يجعل سقراط يسير فى الخط الأقل مقاومة ليجعل النساء يُقْبَلْن فى طبقة الحراس بنفس شروط الرجال.

غير أنه يمكن جداً أن يكون المبرر الذى جعل أفلاطون يستخدم أضعف أنواع الحجج فى «الجمهورية» هو أنه لم يكن مقتنعا بعد بأن النساء إذا ما تلقين نفس التعليم والتربية مثل الرجال، فإنه يمكن لهن أن يكن مثل الرجال، فيما عدا القوة البدنية الخالصة. غير أننا نجد فى محاورة «القوانين» حديثاً صريحاً واضحاً فى الموضوع، فهو لا يؤمن فقط فى الروايات القديمة التى سمعها بل يقول:

«إننى أعلم الآن من ملاحظاتى الخاصة أنه يوجد من الناحية العملية عدد من القصص عن نساء يعشن (بجوار البحر الأسود) يدعون بالسورماتيد **Souromatides** فى منطقة البحر الأسود.. **Pontus** تفرض عليه المساواةُ مع الرجال واجب استعمال القوس والأسلحة الأخرى. وكذلك الفروسية وهُنَّ يمارسنها على قدم المساواة معهم... وما دامت مثل هذه الأوضاع يمكن أن توجد، فإننى أؤكد أن الممارسة الحالية التى تنتشر فى بلادنا فى الوقت الحاضر هى ممارسة عابثة وغير معقولة، وأعنى بها ألا يسمح للرجال والنساء معا بالسعى وراء أهداف واحدة، وبكل ما لديهم من قوة»(١). ولا شك أن ايمان أفلاطون بقدرات جنس النساء قد قويت منذ أن وضع على لسان سقراط الحجج الملتوية فى الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية».

فلا يدهشنا، إذن، أن نجد فى محاورة «القوانين» ذلك الجزء من البرهان الذى يبدو مفقوداً بوضوح من دعاوى أفلاطون حول النساء فى «الجمهورية»، فها هنا يؤكد أفلاطون فى صورة مجازية على ضرورة التربية والمران لتطوير القوى الفطرية، وينطبق ذلك على مشكلة الاختلافات والفروق بين الجنسين. ولما كان قد وصف تواً التدريب العسكرى المبكر للأولاد وفرض على الفتيات أيضا - إن وافقن على ذلك - أن يشاركن فى الدروس، لا سيما تلك التى ترتبط باستخدام الأسلحة، [وقبل كل شىء استعمال الحربة والدرع].

(1) Laws, 804 - 805 A .

ويؤكد الأثينى (فى محاورة «القوانين») «أن النظرة المنتشرة الآن بصدد هذه الأمور... تقوم على جهل شامل تقريباً..»(١). وعندما سُئل ما هى هذه النظرة التى يقصدها - رغم أنه لم يكن قد ذكر حتى ذلك الوقت كلمة واحدة عن استخدام اليدين والقدمين، فإنه يدخل فى مناقشة طويلة حول خطأ الاعتقاد بأن إحدى اليدين بطبيعتها - وليس بالتربية ونتيجة للمرات - هى أقوى وأقدر من الأخرى. ثم يسير فى الحوار لكى يثنى على مَنْ لديه القدرة على استخدام اليدين بطريقة متساوية. «وجلين مورو» الذى ربما يعرف محاورة القوانين أكثر مما يعرفها أى شخص آخر، يعتقد أنه ليس ثمة شك على الإطلاق فيما يتحدث عنه أفلاطون، يقول:

«المماثلة واضحة، أعنى أن الدولة التى تهمل تدريب نسائها مثلها مثل الرجل الذى يدرب يده اليمنى فحسب - أن أفلاطون يشعر، بوضوح، أن مناقشة موضوعات أقل خلافاً، هى أفضل طريق لإعداد القارىء لقبول اقتراح أكثر صعوبة»(٢).

والواقع أن القارئ الذى يقبل افتراض أفلاطون أن استخدام اليد اليمنى مسألة ناتجة عن التنشئة الاجتماعية، «وأن الطبيعة قد جعلت الأعضاء فى كل من الجانبين متوازنة توازنا كبيرا » سوف يصعب عليه أن ينكر أن قدراً كبيراً من الاختلاف بين إنجازات الجنسين قد ترجع إلى أن الذكور قد درسوا وتعلموا، بينما الإناث سجينات وقد تُركْنَ بلا تعليم. ونتيجة قبول مشروعية الحجة حول اليدين لابد أن تكون - على أقل تقدير - التسليم بأن التربية المختلفة اختلافاً هائلاً بين الجنسين تجعل من المستحيل معرفة قدرات المرأة الفطرية.

وهناك، بالنسبة لنا، عدة مبررات مقنعة تجعلنا نقول إن «مورو ..Morrow» كان على حق. وأن ما يبدو على أنه مناقشة حول استخدام أعضاء الجسم هو فى الواقع مناقشة حول استخدام النساء والرجال:

(1) Laws, 794 C - d .

(2) Plato's Cretan City, P 329 .

أولاً: كما لاحظ «مورو» أنه ليست المسألة فقط أن أفلاطون لم يذكر من قبل موضوع استخدام اليدين على قدم المساواة، بل إنه لم يذكرها مرة أخرى طوال تنظيمه للتدريبات البدنية والتمرينات العسكرية. رغم أنه من المرجح جدا أنه كان في صفها، فإنها بالتأكيد لم يكن لها بالنسبة له نفس الأهمية التي لتدريب النساء وهو الموضوع الذي شدد عليه مرات كثيرة.

ثانيا : من الأهمية لليدين اللتين تدربتا للأغراض العسكرية أن تؤكد تدريبهما لذلك الغرض، في حين أن سياقات أخرى نجد أنها قليلة الأهمية أن اليد اليسرى تلعب دورا أضعف[1]. وكما يقول أفلاطون في فقرة مجازية: «إن الرجل الذي لديه مجموعتان من الأعضاء في الدفاع والهجوم ينبغي أن لا يترك أحدهما بغير مران أو تدريب بقدر المستطاع». وهذه العبارة تتكرر بعد قليل لكن هذه المرة عن الدولة التي تهمل أحد الجنسين[2]. وفي أنشطة أخرى معينة، قليلة الأهمية، ينظر أفلاطون إلى تقسيم العمل بين اليدين، وبين الجنسين، على أنه قليل الأهمية[3].

ثالثا : يفهم اليونانيون رمزية المجاز الأفلاطوني حتى أنه يكون أكثر وضوحا بالنسبة لهم عنه بالنسبة لنا، ذلك لأنهم اعتادوا في قائمة الأضداد الفيثاغورية أن تتحد

(1) Laws, 795 a - c .

(2) Laws, 795 with 805 a - b .

(٣) ومن ثم فليس يهم في عزف الموسيقا أن تستخدم اليدان وأن يتطور استخدامهما على نحو مختلف، وكذلك استخدام اليد اليمنى في نهاية الفقرة. ويقسّم أفلاطون مراقبة الأطفال بين مراقبين تبعاً لجنس الأطفال. وهو يقترح أن تقوم النساء بمراقبة الألعاب والوجبات، بينما يقوم الرجال بمتابعة الدروس (٧٩٥). أما إلى أي حد يؤثر تقسيم العمل هذا في إدراك الفتيات لأنفسهن ولجنسهن فذلك أمر لم يضعه أفلاطون في الحسبان. وهو يعتقد ببساطة، فيما يبدو، أنه من الضروري في بعض الحالات - لصالح المدينة - استخدام النساء والانتفاع بهن تماماً مثل الرجال، أما في مجالات أخرى يكون فيها توزيع الأدوار غير هام للصالح العام، فإن على النساء أن يتمسكن بدورهن التقليدي في تربية الأطفال، بينما يزداد عند الرجال دورهم العقلي التقليدي.

الأنثى مع اليسار شأنها شأن جميع خصائص «النحس»، والأشياء الشريرة الأخرى: كالسيئ والظلام... الخ - بينما يتحد الذكر مع اليمين كما يتحد مع الخير والنور، وجميع الصفات الأخرى التى نعجب لها(١).

رابعا : هناك نقاط متعددة فى مناقشة استخدام اليدين حيث يوحى الموضوع المطروح للنقاش بأنه حديث عن الأشخاص أكثر منه حديث عن الأعضاء أو الأطراف البشرية. يقول الأثينى فى محاورة القوانين: «هناك فارق واسع هنا بين ذلك المقاتل الذى تعلّم دروسه والمحارب الذى لم يتعلمها، بين ذلك الذى درِّب تدريبا جيدا، وذلك الذى لم يتم تدريبه»(٢). ومرة أخرى، فى نهاية الفقرة يرتبط الموضوع الحقيقى بالتشبيه أو المماثلة، عندما يقال لنا : إن هدف تربية الأطفال هو «أن جميع البنين والبنات يمكن لهم النمو وهم قادرون على استخدام اليدين والقدمين معاً، بحيث يستحيل أن تفسد مواهبهم الطبيعية عن طريق العادات المكتسبة»(٣).

أخيرا : لقد كان لدى أفلاطون مبرر قوى لأن يكون حذرا فى محاورة «القوانين» بصدد التعبير، بطريقة علنية، عن معتقداته التى أصبحت الآن أكثر راديكالية حول القدرات الكامنة للنساء. وبغض النظر تماما عن أن الموضوعات التى تناقش، لم تعد النساء فحسب، بل الزوجات أيضاً، فإن المدينة الفاضلة الثانية التى تقوم على أنها «نموذج.. فى السماء»، بل على أنها مشروع أكثر تواضعا، ومن المحتمل جدا أن يكون من الممكن أن تتحقق(٤). ولكن على الرغم من أنه كان على وعى بأن مقترحاته سوف ينفر منها كثيرون(٥)، فإن أفلاطون يجعل الأثينى الغريب فى «محاورة القوانين» يقول إنَّ فى نيته «أن لا يحذف شيئا من الحقيقة أو الجمال الكامل»، و أنه من الآن فصاعدا

(١) قارن أرسطو كتاب «الميتافيزيقا» - مقالة الألفا ٩٨٦ أ . وأنا مدينة لفيكتور ميتزا بصدد الإشارة إلى هذا الترابط. انظر أيضاً كارولين وايتبك فى مقالها «نظريات عن الفروق بين الجنسين» فى مجلة:

Philosophical Forum, Vol. 3 i Vos 1 - 2, 1973 - 1974, 57 - 60.

(1) Laws, 795 d .

(2) Laws, 795 d .

(3) Republic, 592 b, Laws 739 c-d.

(4) Laws, 810 d - e .

سوف يقرر إلى أى حد تكون مقترحاتهم مفيدة، وكم من التشريعات المقترحة مقبول، وأيها سوف يثير اعتراضات»(١). وطالما أنه بسبب نظام الأسرة، كما سبق أن رأينا، فإن نسبة كبيرة من النتائج المعقولة عن النساء ودورهن قد تحوّل وأصبح غير قابل للتطبيق، فإنه لا يدهشنا أن يختار أفلاطون إخفاء معظم عباراته الراديكالية عن النساء تحت ستار «الحقيقة والجمال الكامل». والواقع أنه سوف يوجه اهتماما كبيرا فى محاورة «القوانين» للأخطار التى تحتوى عليها كل أشكال الإبداع(٢)، والابتكار فى مجال الأنوار والأنواع الجنسية هو واحد من أحد الأنواع التى يمكن للمرء أن يقترحها؛ إنك حين تقول أمورا شائنة أو فاضحة عن النساء فى «الجمهورية» - وحتى هنا كانت حساسية أفلاطون للسخرية عظيمة - فهذا شىء، وشىء آخر أن تقول حتى أمورا أكثر ثورية عن النساء وقدراتهن الفطرية فى محاورة «القوانين» كانت أكثر محافظة تماما ، وتقليدية أكثر، ووثائق متدنية، فيما عدا تقديمهن فى صورة مجازية لابد أنها بدت للمستمعين أكثر قبولاً وأقل إهانة.

فى الوقت الذى كتب فيه أفلاطون محاورة «القوانين» كان قد وصل إلى الاعتراف بأنه ليس من الإنصاف أن تمثل النساء فى مجتمعه الطبيعة البشرية للأنثى. والواقع أنه لم يكن يُعرف الشىء الكثير عن طبيعة النساء فى ذلك الوقت. فى حين أن المرء يمكن أن يستخلص بعض الانطباعات عما تستطيع النساء إنجازه من أمثلة النساء المحاربات فى المجتمعات الأخرى حيث كن يشاركن الرجال فى ساحة القتال. ومع ذلك فإن العبارات التى قيلت عن النساء فى القوانين، وكذلك المبدأ العام هى أكثر راديكالية بكثير جداً من التفصيلات الفعلية فى المجتمع التى استمدت منه. والواقع أن النساء قُمْن بدور ليس مساوياً على الإطلاق لدور الرجال. وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون يصرح - فى غضون المحاورة - عدة تصريحات عن «طبيعة النساء» تتناقض تناقضا صارخا مع حجته تقول إن طبيعة الشىء بصفة عامة - سواء أكان هذا الشىء النساء أو اليد

(1) Laws, 746 b - c .

(2) Laws, 797 .

اليسرى ـ لا يمكن معرفتها طالما أن هذا الشيء يتلقى تدريبا متميزا ومعالجة متميزة بصفة عامة. وهكذا فإنه لكى يفسر، مثلاً، ضرورة خضوع النساء لنظام العشاء العام، نراه يؤكد أن النساء «بطبيعتهن» ضِعْفُ الرجال ـ على الأقل ـ فى اتجاههن نحو الشر(١). وليس ثمة ما يبرر إدانة النساء على الإطلاق باستعدادهن المضاعف للشر؛ لأن نظرية أفلاطون نفسه عن الشر الأخلاقى تذهب إلى أنه يرجع للتدريب السيء والبيئة الفاسدة، كما يرجع إلى قصور مزاجية سواء بسواء. وأفلاطون نفسه هو الذى قال ينبغى علينا أن نوجه اللوم إلى المربين أكثر مما نوجهه إلى المتعلمين(٢). لكنه لا يشير إشارة واحدة إلى أن تعليم النساء وطرق الحياة اليومية المحيطة بهن تجعلهن أقل بكثير امتلاء للفضيلة المدنية والروح العامة من المؤثرات المماثلة للرجال.

لكن الفقرة ذات الدلالة أكثر من غيرها، والتى ترتبط بجنس الأنثى فإنها ترد عند مناقشة نوع أو لون الموسيقى التى تناسب الجنسين، وعلينا أن نضع فى أذهاننا أن «الموسيقا» تدل على الجمال كله كضد للبدن، جانب من تربية اليونان، ينظر إليه أفلاطون على أنه العامل الأكثر أهمية فى تكوين الشخصية(٣). وموقع الحوار فى الفقرة التى نحن بصدد فحصها له دلالته الخاصة، فهو من ناحية يقع بين التحذير من أخطار الابتكار والإبداع ـ لا سيما فى ألعاب الأطفال، والرقص، والأغانى، والمضاعفات العنيفة التى يمكن أن تحدثها هذه التغيرات التافهة. ومن ناحية أخرى أوضح عبارة فى المحاورة ذكرها أفلاطون عن اقتراحاته الراديكالية عن المساواة فى التربية واستخدام النساء. فما يقترحه الأثينى الغريب فى «القوانين» هو أن كلمات الموسيقى المخصصة للبنين والبنات لابد أن تحددها «الفروق الطبيعية بين الجنسين». مما يجعل واضحاً فى الحال أن «مَنْ لابد أن يعلن بوضوح أين يكمن نوع الأنثى وخاصيتها» هو *المشرّع* وليس الطبيعة. وفضلاً عن ذلك فإن تشريعه لهذا الموضوع يسير على النحو التالى:

(١) القوانين ٧٨١ ـ ولم يترجم بيورى Bury كلمة Physis الموجودة فى الأصل اليونانى.

(2) Timaeus 87 b.

(3) Republic, 410 c - 411e, Laws 802 c .

«فى استطاعتنا أن نؤكد أن ما هو نبيل وما له ميول رجولة هو الذكر، وما يميل بالأحرى، إلى الذوق واللياقة، والرزانة والرصانة، سوف نعلن عن طريق القانون والعرف أنه أنثى». ويبدو بالقطع أن مثل هذه الكلمات يصعب أن تتسق مع النتيجة التى انتهى إليها الكتاب الخامس في الجمهورية من أن الحراس من النساء والرجال لهم «طبيعة واحدة» - لكن علينا أن ننتبه إلى واقعة أساسية هى أن الفقرة التى اقتبسناها فيما سبق ليست وصفاً للفروق الطبيعية بين الجنسين، وإنما هى وصف، بالأحرى، لما ينبغى أن ننظر إليه على أنه فروق طبيعية بين الجنسين، وذلك لأغراض مجتمع جزئى معين. إنه قاعدة **حول كيف ينبغى على الجنسين أن يفكرا فى نفسيهما، وكيف يفكر كل منهما فى الآخر**[١] .

غير أننا ينبغى أن نلاحظ كذلك أن الاستخدام الوصفى عند أفلاطون لكلمتى «طبيعة» و«طبيعى» لم يقف عند حدود هذه الفقرة. فمن الواضح أن هناك نتائج متناقضة عن طبيعة النساء فى مجتمعه الفاضل. وتصبح أوضح عندما نقدِّر أنه اتجه نحو استخدام كلمات «طبيعى» و«طبقاً للطبيعة كتصديق على قرارات سبق أن اتخذها بطرق أخرى أكثر منه كمقياس تصدر القرارات، فى المقام الأول، عن طريقه. ويمكن البرهنة على هذه الفقرة بوضوح عن طريق تحليل استخدامه للحيوانات الأخرى - والتى تحررت من وصمة العادات والأعراف البشرية - كمثال يمكن أن يوضع أمام الإنسان.

إن استخدام الحيوانات كنماذج لما هو «طبيعى» ومن ثم لما هو خيِّر فى مقابل نماذج لسلوك الإنسان التى كثيرا ما تكون فاسدة - كان بالقطع شائعاً عند المفكرين اليونانيين الكلاسيكيين. لم يكن لدى هوميروس - كما يؤكد واحد من أحدث ناشرى أعماله - «أى عقدة تفوق أو سمو فى العلاقة مع الحيوانات، بل هو يُعجب بخصائص الحيوانات حتى الدبور والذبابة»[٢]. وكانت الطيور إحدى الموضوعات الرئيسية عند

(١) يبدو أن «جلين مورو» قد فاته الطابع الوصفى لهذه الفقرة فهو يرى أنها تشير «إلى إدراك أفلاطون للفروق النوعية الطبيعية الفزيائية للرجال والنساء» المدينة الكريتية ص ٣٣١ .

(٢) مقدمة للإلياذة بقلم E. V. Rien ، وانظر أيضاً فيما يتعلق بالقسمة الثنائية على Nomoslphysis :
J. H. Finley: Four Tsages of Greek Thought p. 92.

أرستوفان، وكيف أن حياة الطيور منظمة وسعيدة، إذا ما قورنت بحياة البشر بكل ما فيها من عقد ومؤسسات وعادات فاسدة. ولقد استخدم أفلاطون أيضا هذا النموذج الشائع. لكن كما يقول «رانكن .. Rankin»: «إن أفلاطون لم يستخدم - فى اتساق - الأساس الطبيعي للمقارنة بين الإنسان والحيوانات الأخرى في تفكيره الاجتماعي، فالمماثلة الحيوانية هى أقرب إلى السند المساعد لنظريات قد تمَّ تكوينها بالفعل»(١). وهكذا يقال لنا فى «الجمهورية» إن الحراس قد تم اختيارهم بناء على المعايير المطبقة على الكلاب. وأن أولئك الذين لهم طبيعة فلسفية تجمع بين الرقة والشراسة بنسب صحيحة، تجعلهم أفضل الحكام لأنهم أفضل كلاب للحراسة. وبعد ذلك عندما يقدّم سقراط اقتراحه للتدريب والمران واستخدام الحراس من الإناث، يشير إلى غياب أدوارالجنس المميز بين الكلاب الواحدة نفسها ليقنع مستمعيه بأن هذه التفرقة ليست «طبيعية» فى مجال الإنسان كذلك. وهو يرى مرة أخرى - أننا إذا ما أردنا أن نصل إلى إنتاج أفضل الحراس، فإن علينا أن نتبع الطريقة التى يتوالد بها الحيوان ويتناسل. لكن من الواضح أن هذه المعايير لو طبقت باتساق فى مدينتى أفلاطون الفاضلتين فى «الجمهورية» و«القوانين» - لفشلت فشلاً ذريعاً، لأن هاتين المدينتين نتاج إنسانى معقد بطريقة لا تصدق، وتتألفان من أعراف هى أفضل ما يميز المجتمع البشرى موضوعة بمقاييس عقلية لا ترحم. وكل مؤسسة تلجأ إلى سلوك الحيوان لدعم نفسها، هناك اقتراحات لا حصر لها لا يمكن أن نتصور ما يوازيها فى عالم الحيوان. ومن ثم كانت نماذج الحيوان منتقاة بطريقة جيدة.

ومنطقة التحريمات الجنسية أو التابو **Taboos** هى منطقة أخرى من المناطق التى يُعدّ الالتجاء فيها إلى السلوك الطبيعى للحيوان أمرا مذهلاً لا سيما فى محاورة «القوانين». فممارسة الجنس التى يقوم بها الذكر مع الذكر أو الأنثى مع الأنثى ليست منافية للطبيعة البشرية فحسب، بل لطبيعة الحيوان أيضاً ما دام هذا النوع من السلوك غير معروف عند الحيوان(٢). وهو يقدم ممارسات الطيور وغيرها كنماذج لأوامر الطبيعة التى ينبغى أن يؤسس عليها المواطنون معاييرهم الجنسية: كالزواج الواحدى المخلص طوال حياتهم(٣). وما لم يذكره أفلاطون، كما لابد أن يعرف، أنه كما

(1) Plato and The Individual p. 92 .

(2) Laws, 636 b - c, 836 c - d .

(3) Laws, 839 a, 840 d - e .

كثرة كثيرة من الحيوانات فإن الرفيق يلتقى بالرفيق بطريقة «غير شرعية» حتى فى الزواج الواحدى، وكثير منها يمارس سفاح القربى أو زنا المحارم عادة، فهذه الحيوانات التى تصلح كنماذج لإبراز نقطة هى التى يلجأ إليها ويتجاهل «النقاط» الأخرى تماماً.

لقد كان أفلاطون على وعى تام بالاختلافات والفروق بين الشعوب ـ والتى جعلها هيرودوت شهيرة لأنها أذهلته حول طقوس الجنازات ومراسم الدفن وهى من الممارسات التى تنظر إليها المجتمعات المختلفة على أنها **طبيعية** وبالتالى **مقدسة**[١]. إن الخط الفاصل بين العادات والتقاليد **Nomos** وبين الفزيقى أو الطبيعى يصبح غامضاً كلما ازدادت محرمات العادات والتقاليد إلى الحد الذى يجعل المجتمع ينظر إلى أى سلوك ينتهكها على أنه **مناف** للطبيعة. ولقد كان أفلاطون على وعى كامل بنسبية الثقافة. ففى نفس المكان الذى ناقش فيه «معارضة الطبيعة» للجنسية المثلية اعترف لمستمعه الأسبرطى والكريتى «إنه من المحتمل استخدام حجة لا هى مقنعة ولا هى مقبولة فى دولكم». فهو يعترف بأنه من المستحيل، فى العادة، إقناع شعب ما بأن إحدى ممارساته أو عاداته هى ضد أو منافية للطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن الأثينى يشير ـ فى موضوع العشاء المشترك ـ إلى أنه بينما نجد أن معظم الناس لابد أن ينظروا إلى مثل هذا السلوك على أنه مستحيل بالنسبة للجنسين، فإن الاسبرطيين سوف ينظرون إليه على أنه سلوك طبيعى تماماً بالنسبة للرجال، وهم ينظرون إلى نفس السلوك على أنه غير طبيعى إذا ما طُبق على النساء[٢]. ومن ناحية أخرى، فإن أفلاطون يذكرنا فى «الجمهورية» أن الذى يجد فكرة ممارسة النساء عاريات للتمرينات الرياضية أمام الجمهور فكرة بالغة السخف، ولم يمض وقت طويل حتى اعتبر الإغريق منظر الرجال عراة لا أمراً سخيفاً فحسب، بل مخجلاً أيضاً. وأن كثرة من البرابرة ما زالوا يفكرون على هذا النحو. والواقع أنه ربما كانت كثرة من هذه المقترحات ـ كما يقول ـ تبدو غريبة إذا ما خرجت إلى حيز التنفيذ وذلك لمخالفتها المألوف[٣].

(١) انظر : ليفنستون «دفاع عن أفلاطون» ص ٩٢ .

(2) Laws, 839 c - d .

(3) Rebuplic, 452 - A..

وهكذا نجد أن أفلاطون كثيرا ما يعرض ما يُنظر إليه على أنه طبيعي وضروري بوصفه ليس سوى العادات والتقاليد. لكنه رأى بوضوح أنه حتى تلك العادات التي يفترض التسليم بها بوصفها أوامر للطبيعة هي في الواقع عادات متغيرة تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن ثم فهي مسألة تقاليد أكثر منها مسألة طبيعة. ولقد كان أفلاطون على وعي تام بقوة مثل هذه التحريمات، وفوائد استخدامها عند المشرّع، وتحريم الأقارب (أو زنا المحارم) أول مثل على ذلك. إذ يرى أفلاطون في محاورة «القوانين» أن معظم الناس لا يفكرون أبدا في ارتكاب زنا المحارم، ما داموا قد سمعوا بكثرة عن إدانته على أنه عمل مُخْزٍ وعار لا يغتفر[١]. واقترح استخدام نفس السلاح الذي يعتنقه الرأي العام، ضد أنواع أخرى من الشذوذ الجنسي، كالجنسية المثلية أو المعاشرة الجنسية خارج الزواج، التي ينتهي إليها المشرّع هي أمور مناقضة لرخاء الشعب، فضائله، وهو يستخدم نفس نوع التصديق أو الموافقة في دعم «نظام التزاوج» بين الحراس، رغم أنه من الواضح أن النظام أقيم على أسس نفعية أساساً، ولأسباب خاصة بتحسين النسل. إذ ينبغي أن ينظر إليه المواطنون على أنه «مقدس» إلى أقصى حد[٢].

كان أفلاطون طوال محاوراته يستخدم الحجة العقلية، فالمعيار هو العقلاني لا الطبيعي، لكنه كان على استعداد ـ رغم ذلك ـ أن يلجأ إلى تصديق الطبيعة لكي يضيف وزنا جديدا للنتائج التي انتهى إليها عن طريق الحجة العقلية. والواقع أن الطبيعي هو ما يقوله الحاكم الفيلسوف، فهو الذي يحدد لنا العادات والتقاليد والمؤسسات الأفضل للمدينة. وتطبيق مثل هذا الاستخدام لكلمة «الطبيعي» على موضوع النساء ليس مثيرا فقط داخل سياق الفلسفة السياسية عند أفلاطون، وإنما هو مهم أيضا بسبب أن فلاسفة آخرين ـ غير أفلاطون ـ ممن كتبوا في الموضوع، واصلوا استخدام استدلالات مماثلة.

(1) Laws, 838 A - D .

(2) Rebuplic, 453 E .

«فمن الواضح إذن أننا نود أن تكون الزيجات أقدس ما يمكن أن تكون، وهذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج» الجمهورية ٤٥٨ هـ (المترجم).

وأفلاطون يعرف من ملاحظاته الشخصية أنه ليس ثمة خصائص محددة وثابتة تسمى بالطبيعة البشرية للأنثى، فلابد أن يكون قد لاحظ فساد أثينا وأسبرطة فرأى نوعين مختلفين اختلافاً ملحوظاً من الطبيعة البشرية الأنثوية. وهو يعرف بالإضافة إلى ذلك أن نساء «الأمازون» و«السارماتين» يمثلن أنواعا تتعارض تعارضا حادا مع الأنواع الأخرى من النساء التى اعتادها مستمعوه. وعندما ينقد «الأثينى» النظام المقترح لتدريب المرأة الاسبرطية، فإن نساء السارماتين يبدون كالرجال بجوارهن(١).

وهكذا فإن الطبيعة النسائية هى فى الواقع ما صنعته المجتمعات المختلفة، ولم يكن أفلاطون على وعى بذلك فحسب، بل إن الطبائع المختلفة أيضا التى تلحق بالنساء فى بنائين اجتماعيين فى عصره لابد أن تكون استمرارا لمعالجته التقليدية لجنس النساء.

ولما كان إلغاء الملكية والأسرة فى «الجمهورية» فى طبقة الحكام يستلزم إلغاء المجال التقليدى للنساء، فقد ردّ الاختلاف الطبيعى بين الجنسين إلى اختلاف فى وظائفهما فى عملية الإنجاب. وما دامت طبيعة النساء فى هذه الطبقة هى نفسها مثل طبيعة الرجال، فإن الاقتراح الراديكالى الذى تبع ذلك هو أن تعليمهما وأسلوب حياتهما واحد: فإذا فرضنا على النساء نفس مهام الرجال، فإن علينا أيضاً أن نعلمهن نفس تعليم الرجال.

لقد وضع أفلاطون شخصية مخنثة للحراس جميعا نساءً ورجالاً على حد سواء، فهما معا لابد أن يتصفا بصفة الشجاعة، والرقة، والدماثة، وهما معاً بسبب التربية الواحدة سوف يجلبان الخير العميم للمجتمع كله، ومن ثم فإنه لأغراض هذا المجتمع لابد من إلغاء أدوار الجنس التقليدية، وهذا الإلغاء هو أقرب إلى الطبيعة مما ينسبه العرف إليها.

أما فى «محاورة القوانين» فإن إعادة إدخال الملكية الخاصة يتطلب إرجاع الزواج الواحدى، والمنزل، والبيت الخاص، حيث تستعيد فيه المرأة دورها «كزوجة خاصة» وما يستلزمه ذلك. وعلى الرغم من أن عبارات أفلاطون العامة حول إمكانات النساء كانت هنا أقوى مما كانت عليه فى «الجمهورية» فإن أفلاطون **لم يستطع**، بسبب البنية

(1) Laws, 806 - b .

الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجديد، أن يتابع إلى حد واضح أيا كان، دور المرأة الثورى الذى يبدو أنه ينتج منطقيا من مثل هذه المعتقدات. ففى مثل هذا المجتمع الجديد لابد أن تختلف طبيعة المرأة عن طبيعة الرجل. فهى لابد أن تكون نقية طاهرة محترمة مهذبة حتى تليق أن تكون «زوجة خصوصية» تصون شرعية الوارث الذى سوف يرث هذه الملكية. أما الرجل فإن عليه أن يستعيد صفات النبل والشهامة التى كانت أبعد ما تكون عن صفات الحارس من النوع المثالى. وبالإضافة إلى ذلك فإن النساء اللائى - بسبب دورهن داخل المنزل الخاص - سوف يكن أقل ميلاً للفضيلة المدنية من الرجال لابد بصفة خاصة أن يتدربن تدريباً جيداً بسبب هذه الدونية الأخلاقية «الطبيعية» لجنس الأنثى. وتشير حاجات المجتمع إلى أن الشر الطبيعى المفترض فى الأنثى - الذى ربما **يرجع** إلى أنها وجهت نحو مجال خاص - يتحول إلى طهارة أنثوية «طبيعية».

لقد أصبح واضحاً الآن، إذن، أن أفلاطون لا يطبق - على النساء، باتساق، نفس الحجج التى طبقها عندما ناقش طبيعة الرجال. ففى «الجمهورية» على الرغم من الاقتراحات الثورية الخاصة بالحراس الإناث. فقد فشل فى أن ينفذ معتقداته فى قوة التنشئة الاجتماعية والتربية، وبذلك يضع برهانه الوحيد عن إمكانات المرأة أقل قوة مما ينبغى لها أن تكون. وفى محاورة «القوانين» من ناحية أخرى بعد أن وصل إلى نتائج راديكالية عن قدرات النساء غير المتطورة التى عبَّر عنها فى صورة مجازية هى استخدام اليدين، فشل فى أن يصل مع هذه النتائج إلى نهايتها، ومن الواضح أن السبب هو إعادة الأسرة، ومن ثم إعادة دور الزوجة، فتحولت النساء وعادت إلى الوراء كملحق زائد، وملكية خاصة للرجال. والاختلاف المذهل بين دور المرأة فى محاورة «الجمهورية» ودورها فى محاورة «القوانين» - لا يرجع إلى أن أفلاطون غيَّر آراءه ومعتقداته عن طبيعة المرأة وقدراتها، وإنما جاء الاختلاف من أن الملكية الخاصة والأسرة قد تَمَّ إلغاؤهما فى «الجمهورية» ثم أعيدتا فى «محاورة القوانين». فعندما تصوّر المرأة مرة أخرى على أنها ملكية خاصة فإنها تلحق بممتلكات الرجل. وعندما تحدد الأسرة واحتياجها وظيفة المرأة، فإن التنشئة الاجتماعية والتنظيم الذى يوصف للمرأة لابد أن يطمئن أن طبيعتها قد تشكلت وبقيت متفقة مع دورها.

الجزء الثانى

أرسطو

الفصل الرابع

مكانة المرأة والطبيعة فى عالم الوظائف

تختلف فلسفة أرسطو اختلافا ملحوظا فى الهدف والنغمة العامة عن فلسفة أفلاطون؛ فعلى حين أن أفلاطون من خلال المحاورات كان أساسا ناقدا يثير أسئلة راديكالية، فإن أرسطو يشرّع فى تحصيل المعرفة عن الطريقة التى يوجد بها العالم. وفضلاً عن ذلك يبدأ فى شرح السبب الذى جعله يوجد على هذا النحو. وربما لن تجد فيلسوفا آخر - ولاً حتى هيجل نفسه - فى أعماله ينطبق عليه تعريف هيجل للفلسفة بأنها عصرها ملخصا فى الفكر مثلما ينطبق على أرسطو[1].

يقول أرسطو عن موضوع المعرفة العلمية فى كتابه «الأخلاق النيقوماخية» : «إننا جميعا نفترض أن ما نعرفه لاً يمكن أن يكون خلاف ذلك: ومن ثم فإن موضوع المعرفة العقلية هو معرفة الضرورة، ومن ثم فهو أزلى»[2]. فهو يرى أن موضوع البحث العلمى ليس تصحيح ملاحظاتنا عن العالم، بل البرهنة على السبب الذى من أجله يوجد عالم. وعلى الأجزاء التى يتكون منها، ولماذا لابد أن يكون على هذا النحو. وليس هذا المنظور مقتصرا على فلسفته الطبيعية بل إنه يتغلغل بعمق فى كتاباته السياسية والأخلاقية. فهو لم يحاول مثل أفلاطون أن ينطلق من أساس عقلى لفحص ونقد أنماط السلوك الشائعة والآراء والمعايير. فمنهم أرسطو فى البحث مختلف أتم الاختلاف. وهو معروض فى كتابه «الأخلاق النيقوماخية» فى بداية مناقشته لإحدى الفضائل .

(١) قارن عبارة هيجل: «إن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه، وبالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصا فى الفكر» ترجمتنا لكتاب «أصول فلسفة الحق» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) الأخلاق النيقوماخية - الكتاب السادس ١١٣٩ - ب .

يقول: «إن علينا أن نبدأ كما هي الحال في جميع الحالات الأخرى، بالوقائع الملاحظة أمامنا، ثم نناقش أولاً المشكلات، ثم نستطرد فنبرهن - لو كان ذلك ممكنا - على حقيقة جميع *الآراء الشائعة*..»(١).

وإذن فقد تصور أن مهمته كفيلسوف للأخلاق أن يخلّص الآراء والمعايير الأخلاقية المنتشرة مما فيها من تناقض وغموض قد يفسدها أو يشوهها. والافتراض أنه يحتمل أن تكون صحيحة وأن تكون خاطئة(٢). والأخلاق عند أرسطو هي إلى حد كبير أخلاق تقليدية واضحة ومبررة. وهو على خلاف أفلاطون لاً يجادل في الأخلاق أكثر مما يجادل في البيولوجيا. إن العالم يجب أن يكون مختلفا عما هو عليه، لكنه يبدأ من اعتقاد أساسي هو أن الوضع القائم سواء في مملكة الطبيعة أو في المجال الاجتماعي هو أفضل طريقة لوجود الأشياء.

غير أن هذا المنظور المحافظ لم يأخذ به أرسطو بطريقة دجماطيقية وإنما كان له مبرره الخاص، إذ يذهب إلى أن الأشياء إنما تكون على ما هي عليه بسبب وظيفتها؛ فكل منها يقوم بوظيفة معينة، وبقاؤه إنما يدل على أنه يقوم بعمله خير قيام. وهو يؤكد في بداية كتابه "السياسة" أن: «كل شيء يستمد طابعه الجوهري من وظيفته وكفاءته على القيام بها، ومعنى ذلك أن الأشياء التي لم تعد صالحة لتأدية وظيفتها، ينبغي أن لاً نقول إنها لاً تزال الأشياء نفسها..»(٣).

نظرة أرسطو الوظيفية يوضحها تماما التفسير الذي قدّمه لطبيعة النفس. فعلى الرغم من أن **النفس** أو الماهية هي سمة تتسم بها الكائنات الحيّة وحدها، فإنها تعرّف بالإشارة إلى شيئين هما آلات ووسائل وظيفية مثل: الفأس والعين. ويؤكد أرسطو في البداية: «ولنفرض مثلاً أن آلة كالفأس كانت جسما طبيعيا، فإن ماهية الفأس، تكون جوهرها، وتكون نفسها لأن الجوهر إذا ما فارق الف أس، فلن يكون هنا فأس،

(١) الأخلاق النيقوماخية الكتاب السابع ١١٤٥ - ب .

(٢) انظر ألان «فلسفة أرسطو» ص ١٢٤ وليود «أرسطو: بنية فكره وتطورها» ص ٢٠٦ .

(2) Ploitics, 1, 1253 - A .

إلاّ بالاشتراك بالاسم ..Equivocally» ثم يضيف قائلا: «إذا كانت النفس حيوانا كان البصر هو النفس»[١]. ومن الواضح أن «نفس» الشيء في رأى أرسطو هو قدرتها على أداء وظيفتها، وفي الوقت الذي يبدو فيه ذلك معقولاً جدًا بما فيه الكفاية عندما يطبق على الأعمال الفنية أو أعضاء الجسم فإنه يمتد أبعد من ذلك - يقول: «فيجب أن نطلق، إذن، ما صحّ قوله عن الأجزاء على الجسم الحى بأكمله»[٢].

ومن الواضح أن أرسطو لم يعرف أية تمييزات ذات مغزى بين الموجودات الطبيعية، أما المصنوعات البشرية، أو أجزاء مكوّنة للموجودات الطبيعية، فهو لم يدرك فقط العلاقة بين النفس والجسم على أنها علاقة سلبية كما هى الحال، عندما قال: «ينبغى أن يستخدم كل فن أدواته الخاصة به، وأن تستخدم النفس البدن المناسب لها»[٣] لكنه أدرك كذلك الكائن الحى كله بطريقة وظيفية أو أدائية.

غير أن هناك مجموعة معينة من المتطلبات كانت ضرورية للموجودات لكى تدرك على ضوء وظائفها. إذ من الواضح أن الشيء لاً يمكن أن نقول إن له علاقة بغيره إلاً من خلال وظيفته. وهذا هو السبب فى أن الأدوات وأجزاء البدن كانت أمثلة نموذجية للأشياء التى نفكر فيها وظيفيا. وحتى نفترض أن الموجودات الحسية لها وظيفة توازى الأعضاء، فلابد أن ننظر إليها من حيث علاقتها بعضها ببعض، وبالعالم ككل، ولقد قدّم أرسطو مثل هذه النظرة. على الرغم من أن ديمقريطس الفيلسوف الطبيعى المبكر كان يعترف بأن الظواهر الطبيعية ضرورية، فإن أرسطو انتقده لأنه حذف مفهوم العلّة الغائية. يقول أرسطو: «صحيح أن جميع موجودات الطبيعة تحكمها الضرورة، فإنها فى الوقت ذاته موجودة من أجل غاية معينة أو سبب نهائى أو علّة غائية. فهى موجودة

(1) De Anima, 11, 412 b .

(٢) أرسطو: «فى النفس»، ١١، ٤١٢ ب - ويضيف أرسطو «ذلك أن نسبة جزء النفس إلى جزء الجسم هو كنسبة الأساس بأكمله إلى الجسم الحاس بأكمله، من حيث هو كذلك» (المترجم).

(٣) النفس، ١، ٤٠٧ ب وقارن الكتاب الثانى ٤١٥ ب.

من أجل ما هو أفضل في كل حالة»[١]. ويشير الجزء الأخير من هذه العبارة إلى واقعة بالغة الأهمية وهي أن نظرة أرسطو إلى الكون هيراركية (تصاعدية) فالكون عند أرسطو مرتب من النبات إلى الإنسان، ثم فيما بعد الإنسان الأجرام السماوية والآلهة. وهو منظم بطريقة هيراركية دقيقة، وهذا ما مكَّنه أن يقول: «في عالم الطبيعة كما هي الحال في عالم الفن، نجد أن الأشياء الدنيا (أو ما هو أدنى موجود لصالح ما هو أعلى)»[٢].

ولهذا فإن أرسطو كثيرا ما يشدد على أن «الطبيعة لاُ تفعل شيئا باطلا». وهو يذهب إلى أن النبات موجود ليعطي دعما لبقاء الحيوان. والحيوان ليدعم بقاء الإنسان. وطالما أن من الواضح أن الإنسان هو قمة الموجودات الفانية فإن جميع الحيوانات لابد أن تكون موجودة بالطبيعة من أجل الإنسان[٣]. غير أن النظرة ليست تشبيهية، فعلى حين أن جميع الموجودات البشرية هي الموجودات العليا. داخل إطار الجنس البشرى يوجد أيضا النظام الهيراركى ويتدعم. فعندما يقترب أرسطو من دراسة المجتمع البشرى نراه يصل في الحال إلى مقدمات أساسية وراسخة تعمل عنده كأساس للأخلاق والسياسة، وهي أن المدينة اليونانية Polis طبيعية، ومن ثم فهي أفضل صورة من صور التجمع السياسي، وكذلك الأسرة اليونانية التى تتألف من أعضاء خاضعين هم الزوجة والأطفال والعبيد هي مؤسسة طبيعية، وأنها أفضل صورة للمنزل والبنية الأسرية. ولكى تعرف كيف توصل أرسطو إلى هذه المعتقدات ـ وهي معتقدات ظفرت لنفسها بجانب كبير من قوتها من واقعة أن هدف المؤسسات كانت بالفعل هي العالم اليوناني الموجود في عصر أرسطو ـ فإن علينا أن نفحص كيف تصور وظيفة الإنسان.

يذهب أرسطو في بداية «الأخلاق النيقوماخية» ـ تقريبًا ـ إلى أن السعادة هي الغاية النهائية لنشاط الإنسان، ثم يشرع في بيان ما هذه السعادة: «ربما أمكن

(1) Generation of Animals v, 789b .

(2) Politics, vi, 1333 A .

(٣) كمثال «لاقتصاد الطبيعة» Politics, I, 1256 b. CF. also 1253 .

تحديدها لو أننا حددنا أولاً وظيفة الإنسان»[١]. ومما له مغزاه أن الوظيفة المناسبة للإنسان ـ على خلاف وظائف الأعضاء الدنيا في سلَّم الموجودات ـ ليست أن يحقق غرضا لخدمة موجود أعلى، فعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوانات الدنيا في بعض الوظائف كالتغذية والنمو والإحساس فإنه يتميز عنها بالعقل، وما دامت هذه هي السمة المميزة، فإن الخير الأقصى للإنسان هو: الحياة النشطة للمبدأ العقلي عنده[٢]. إن علاقة الإنسان بالموجودات التي تعلوه في سلَّم الهيراركية ليست خدمة أغراض خاصة بهذه الموجودات، رغم أن قدرته العقلية تجعله شبيها بالآلهة التي تقضي حياتها كلها في التأمل العقلي، إذ من الواضح أنه من أجل غرضه هو لا من أجل أغراضها، أنه يضاهيها. وغرضه هو سعادته الخاصة. وليس تحقيق أغراض الآخرين. والواقع أن أرسطو كان على وعي كامل بأن الآلهة هي المثل العليا للفضيلة البشرية وللعقل والاكتفاء الذاتي، فالآلهة على ما هي عليه لأن الإنسان تخيلها على هذا النحو: إننا نجعل حياة الآلهة شبيهة بحياتنا ـ كما أننا نحن الذين صنعنا هيئتها أيضًا»[٣] فالفضيلة العليا للإنسان هي ما تتميز به الآلهة أيضا.

وهكذا نجد أنه على حين أن معظم الكائنات تخدم وظيفة ما في علاقتها بموجود أعلى، وبينما نجد أن غاية بعض الأنشطة تقع خارج النشاط نفسه، فإن غاية الإنسان هي سعادته الخاصة «ويبدو أن نشاط العقل الذي هو التأمل.. لا يستهدف أية غاية خارج ذاته، فمتعته كامنة في ذاته»[٤]. فالنشاط المناسب للإنسان وحده من بين الفانين ليس له نهاية ولا غاية خارج نطاق الفاعل نفسه.

كلمة الإنسان [٥] التي يستخدمها أرسطو طوال حديثه وحججه عن طبيعة الإنسان وعن خير الإنسان الأقصى هي «Anthropos» وهي كلمة يونانية تعني «الموجود البشري»، لكن سرعان ما يتضح أن فئة ضئيلة جدًا من جنس واحد من الجنس

(١) الأخلاق النيقوماخية الكتاب السابع ١٠٩٧ ـ ب .

(٢) الأخلاق النيقوماخية الكتاب السابع ١٠٩٨ ـ ب .

(٣) السياسة، ١ ـ ١٢٥٢ ب.

(٤) الأخلاق النيقوماخية ١٠ ـ ١١٧٧ ـ ب .

(٥) السياسة، الكتاب الثامن ، ١٣٢٨ ـ أ .

البشرى هى التى ينطبق عليها هذا اللفظ، وهى التى تشارك فيما يسميه بالفضائل البشرية، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان. لأن «الإنسان» لاً يحتاج إلى عقله فقط، وإنما يحتاج أيضا إلى مجموعة الفضائل الخارجية إنْ أراد أن يعيش حياة فاضلة. فأرسطو يخبرنا أنه لاً يمكن أن يكون سعيدا بدون موجودات: كالأغنياء، والأصدقاء، أطفال كثيرة صالحة. وقت فراغ، نبل المولد، جمال. ومن الواضح أن بعض هذه الأمور تعتمد، بغير شك، على خدمة الآخرين. وهكذا فإن أرسطو يذهب - طبقا للغائية التى تميز بها - إلى أنه ليست المملكة الحيوانية بأسرها وحدها، بل الغالبية العظمى من الموجودات البشرية كذلك - تتجه بطبيعتها إلى أن تكون أدوات تمدّ القلّة بالضرورات وسبل الراحة التى تمكنها من أن تكون سعيدة فى نشاطها التأملى - وهكذا فإن النساء، والعبيد، والحرفيين، والتجار والصناع هم أدوات مساعدة على تحقيق السعادة القصوى «للإنسان»، يقول أرسطو: «فى الشروط الضرورية لوجود الكل فى الدولة ليست أجزاء عضوية من النظام الذى تخدمه ككل»[١] فلابد من تعريف الخير البشرى، والسعادة البشرية، بتلك الطريقة التى تجعل الغالبية العظمى من الجنس البشرى مستبعدة بالضرورة من إنجاز أىّ منهما.

ويذهب أرسطو، بين الحين والحين، ربما لكى يجعل المذهب الوظيفى عنده سائغا ومقبولاً إلى أن العلاقات بين أولئك الذين هم بالطبيعة محكومون، وأولئك الذين هم بالطبيعة حكام: مثل الزوج والزوجة، والسيد والعبد، هى خير للجانبين لأن قدراتهما مختلفة أتمَّ ما يكون الاختلاف. وذلك جانب جوهرى فى الاستدلال فى نظريته عن الرق، فعلى الرغم من أن العبد بوصفه آلة أو أداة فإنه يقول لنا : إن «وضع الرقيق مفيد وعادل» فالعلاقة بين العبد وسيده «تعملُ على المحافظة عليهما معا»، «وأنهما معا لديهما منفعة واحدة أو مصلحة مشتركة»[٢]. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يذهب إلى أن العلاقة بين النفس والبدن، بين الصانع وأدواته، بين السيد والعبد، «كل واحدة من

(١) السياسة، الكتاب السابع ، ١٢٥٢ب.

(٢) السياسة ١٢٥٥ أ.

الأشياء الأخيرة هى نافعة لمنْ يستخدمها»[١]. ولقد ذهب أرسطو، بطريقة موازية، إلى أن علاقة الزوج والزوجة ذات نفع متبادل لأن كلاً منهما يساعد الآخر بأن يضع إمكاناته وقدراته فى مكانها المناسب، **وثانيا:** لأن المرأة فى الواقع هى المستفيدة من هذه العلاقة والرجل هو الذى يقدم لها هذه الفائدة»[٢].

وكما يتوقع المرء فإن الأوهام التى أضفاها أرسطو على بنية العالم الهيراركية حول التبادل أو النفع المتبادل الناتج من الجانب الأدنى ليست متسقة، إذ سرعان ما تختفى بالنسبة للعبيد، عندما يقول :« إن العلاقة بين السيد والعبد هى أساسا منفعة للسيد وعَرضا منفعة للعبد «الذى لابد أن يظل موجوداً إن أردنا أن تظل القاعدة نفسها قائمة»[٣]. وبصفة عامة فإن أرسطو يؤكد ذلك بين كل زوج من الأزواج السابقة كما يؤكدها بالنسبة للحاكم والمحكوم. وهو يرى «أن الخير لاً يمكن أن ينقسم بينهما، بل إن الخير فيهما ينتمى إلى ما من أجله وجدا معا..»[٤] وفى سياق حديث صريح عن سيطرة الرجال على النساء، يقول: «يمكن أن نشبه المحكوم بصانع الناى، والحاكم بالعازف الذى يستخدم الناى»[٥].

ويؤكد أرسطو أن النساء، «بالطبيعة» أدنى من الرجال. ولهذا كان من الطبيعى أن يحكمهن الرجال: غير أن استخدامه لكلمة الطبيعة ومشتقاتها غامض ومعقد مثل استخدام أفلاطون[٦]، فهو أحيانا يستخدم كلمة «طبيعى» بمعنى «فطرى» وكمضاد للخصائص المكتسبة[٧]. وهو أحيانا يعترف، مثل أفلاطون بأنه يمكن وضع تفرقة

(١) الأخلاق النيقوماخية الكتاب الثامن ١١٦١ ـ أ .

(٢) الأخلاق النيقوماخية الكتاب الثامن ١١٦٢ ـ أ ـ الأخلاق إلى ايديموس الكتاب السابع ١٢٣٨ ب.

(٣) السياسة، الكتاب الثالث ١٢٧٨ ب.

(٤) الأخلاق إلى ايديموس، الكتاب الثامن، ١٢٤٢ ـ ب

(٥) السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٢٧ ب. وانظر «جين بيتكى ايلسيتين» فى مقالها «المرأة الأخلاقية، والرجل اللاأخلاقى» مجلة «السياسة والمجتمع» المجلد الرابع، عام ١٩٧٤ ـ ص ٤٥٣ ـ ٤٥٦؛ لمناقشة هذه الجوانب فى النظرية الوظيفية عند أرسطو.

(٦) انظر الفصل الثالث فيما سبق.

(٧) انظر مثلاً كتابه «الأخلاق إلى النيقوماخية» الكتاب الثانى ١١٠٣ ـ أ. وفى أماكن متفرقة.

ضئيلة جدا بين طبيعة الموجود الناضج والعادات التى اكتسبها خلال حياته(١).غير أن معظم استخدام أرسطو للفظ يرتبط بالنظرة الوظيفية للعالم. ولقد سبق أن نبّهنا إلى أن «الصفة الجوهرية للشىء مشتقة من وظيفته، وأن نفس Soul أى شىء هى قدرته على أداء وظيفته، وعلى ذلك فعندما قال لنا فى بداية كتاب السياسة: «تكمن **طبيعة** الأشياء فى غايتها أو قمتها. لأن كل شىء عندما يكتمل نموه، فإننا نسميه طبيعة الشىء.. سواء أكان ذلك بالنسبة للإنسان أو الحصان أو الأسرة..»(٢). وينبغى أن تضع فى اعتبارنا الرابطة الجوهرية التى كانت موجودة فى ذهنه بين الطريقة التى لابد أن ينمو بها شىء ويتطور وبين وظيفته. ومن الجدير بالذكر أنه عندما قدَّم لأول مرة العلاقات الأساسية الثلاث الموجودة فى المنزل، وضع فى ذهنه فحص: «طبيعة كل علاقة والكيفيات التى ينبغى أن يملكها..»(٣). فواضح، إذن، أن هذين العاملين فى عالم أرسطو مترادفان، وعلى ذلك فعندما ساق هذه العبارة الغريبة التى تقول «إننا عندما ندرس.. الموجودات الحية فلابد أن تركز انتباهنا لكى تكتشف ما هى الطبيعة التى تتجه إليها، لاً فى تلك الظروف الفاسدة، وإنما فى ظروفها الطبيعية»(٤). فمن الضرورى أن تقوم بعملية إحلال أو تبديل لعاملين مترادفين وهما طبيعة الشىء والخير الذى يخص تلك الطبيعة - إن أردنا أن نعطى لقضية أرسطو أى مضمون. ولابد أن نعترف أن الاستخدام المعيارى لأرسطو لكلمة «طبيعى»، وتعطى للطبيعى فى نهاية عبارته مفهوما أخلاقيا متميزا. ولكى تقابل كلمة «الفاسد» بطريقة لها معنى، فإنها لابد أن تعنى «المنظم تنظيما جيدا» أو «الصالح». وهكذا لاً تكون عبارة أرسطو - فى هذه الحالة - خالية من القيمة كما ظهرت بادىء ذى بدء. وفضلاً عن ذلك فإن المناقشة

(١) فن الخطابة، الكتاب الأول، ١٣٧٠ أ. ويقول أرسطو «والأمر كذلك بالنسبة إلى العادات، لأن ما صار عادة يصير طبيعيا بوجه ما، والواقع أن العادة هى شىء شبيه بالطبيعة. لأن المسافة بين «غالبا» و«دائما» ليست كبيرة، والطبيعة تنتسب إلى فكرة «دائما» ، والعادة إلى فكرة «غالبا» - (١٣٧٠ أ) والترجمة للدكتور عبد الرحمن بدوى (المترجم).

(٢) السياسة ١٢٥٢ - ب.

(٣) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٣ ب.

(٤) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٤ - أ.

السابقة لمذهبه الوظيفي تشير إلى أنه لاً شيء منظم تنظيما جيدا ما لم يقم بالوظيفة التي نسبها إليه أرسطو داخل عالمه الهيراركي. وهكذا أنشأ أرسطو إطارا فلسفيا نستطيع بواسطته أن نبرر الوضع القائم Status quo، لأن الوظيفة التقليدية لأي شخص تحدد ما هو خير وصالح لهذا الشخص، فطبيعة شخص ما أو حالته الطبيعية تعادل خيره أو صالحه. ومن ثم فكل شخص قد وضع بطريقة طبيعية ليقوم بدوره في المجتمع.

حجج أرسطو عن طبيعة الأشياء والموجودات، لاً سيما تلك التي تقع ضمن المجال الإنساني والاجتماعي لاً تكون واضحة ما لم يضع المرء في ذهنه باستمرار استخدامه الخفي لهذا اللفظ. فالأسرة توجد «بالطبيعة» والمدينة Polis وجودها سابق في نظام الطبيعة على الأسرة والفرد[١]. وعندما يقول أرسطو إن الأسرة «طبيعية»، فإنه لاً يقصد على الإطلاق أن لها وجودا دائما ، بل بالأحرى أن وجودها ضروري للنظام الجيد لحياة الإنسان. والسبب الذي يجعل المدينة سابقة في النظام الطبيعي، هو بالمثل لاً يجعلها أكثر أصالة أو أساسية أكثر من الأسرة، بل السبب أنه بينما نجد أن الأسرة توجد لإشباع الحاجات اليومية المتكررة، ولتدعيم الحياة فحسب، فإن المدينة هي التنظيم الوحيد الذي يستمتع الإنسان بداخله بالاكتفاء الذاتي، والذي يمكنه من أن يحيا حياة عقلية. الحياة العليا التي يتطلع إليها. والمدينة Plois هي طبيعية أكثر بعبارة أخرى لأن سمو هدفها - أو غايتها - هو الذي يجعلها مؤسسة أفضل من الأسرة.

وبالمثل فإن حجج أرسطو عن «طبيعية» الرق سوف تكون غامضة ما لم نضع في ذهننا نظريته الغائية الشاملة «لما هو طبيعي» ذلك لأن محاولاته لإقناعنا بأن بعض الناس هم عبيد بالطبيعة لن تكون مقنعة إذا ما اعتمدنا على مزاعمه أن العبيد بالطبيعة هم أولئك الناس الذين يختلفون عن الآخرين «على نحو ما يختلف الجسم عن النفس والحيوان عن الإنسان»[٢]. اللهم إلاً إذا قبلنا المقدمات التي تقول إن المجتمع يُبنى بناء أفضل عندما يكون من الممكن أن تنفق القلّة الممتازة حياتها في ممارسة النشاط

(١) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٢ - أ.

(٢) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٤ - ب.

العقلي، وبالتالى فإن وظائف الآخرين وطبيعتهم ينبغي أن تتحدد ـ في هذه الحال بأننا يمكن أن نقبل تبرير أرسطو للرق بأنه طبيعي.

وهذه الملاحظات نفسها تنطبق على النتائج التى وصل إليها أرسطو عن طبيعة النساء ووضعهن الطبيعي، فهي لا يمكن أن تفهم إلا بالإشارة إلى وظيفة جنس الأنثى، وأنها تتحقق تماما في المجتمع الطبقى الذى يزعم أنه أفضل مجتمع للإنسان. وفى بداية مناقشته للمنزل يخبرنا أرسطو أنه على خلاف ما يذهب إليه البرابرة:

«العبد والأنثى يتمايزان على نحو طبيعي بعضهما من بعض لأن الطبيعة لا تشبه الحدادين الذين يصنعون "سيوف دلفيDelphic Knife " لكى تُستخدم في عدد من الأغراض: بل هو يصنع كل شيء على حدة ولغرض جزئى معين. إن للطبيعة أدواتها المستقلة، ومن ثم كانت غاياتها أكثر كمالا، لأن ما يستخدم لغرض واحد فحسب يصل بهذا الغرض إلى حد الكمال أكثر منه عندما يستخدم فى أغراض متعددة "[١].

ويتضح من سياق هذا النص أن وظيفة العبد هى إمداد الحاجات اليومية للمعيشة، بينما وظيفة الأنثى الأولى هى الإنجاب.

بالنسبة لموضوع وظيفة المرأة وهو موضوع مُتضمَّن بصفة عامة في كتاب «السياسة»، فلاً بد لنا من أن نتحول إلى كتابات أرسطو السيولوجية لتوضيح فكرته. لقد اهتم أرسطو اهتماما شديدا بموضوع الإنجاب، طالما أنه ينظر إليه على أنه أكثر العمليات «طبيعية» بالنسبة للموجودات الحياة الناضجة[١]. والواقع أننا إذا ما تأملنا دقة أرسطو المذهلة وأصالة اكتشافاته البيولوجية بصفة عامة لبدت «ملاحظاته» حول التوالد الجنسي منطوية على عدد من الأخطاء الفادحة التى ترجع كلها إلى افتراضه الأساسي الذى يقول إن الذكر دائما ـ وبطرق شتى ـ هو أعلى من الأنثى.

والسبب فى وجود الشكل الجنسي (أو صورة الجنس) للإنجاب عند معظم الحيوانات، فيما يرى أرسطو، هو تفوق الصورة على المادة. لقد أخبرته «ملاحظاته» عن

(١) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٢ ـ ب.

الإنجاب الجنسى أن الذكر من خلال حيواناته المنوية إنما يزودنا بالصورة، صورة النسل، أو نفس **Soul** الذرية. فى حين أن الأنثى من خلال تدفق الطمث تزودنا بالمادة. وما دامت الصورة **أفضل** وأكثر قدسية فى طبيعتها من المادة، فمن **الأفضل** أيضا أن ينفصل الأعلى والأسمى عن الأدنى. هذا هو السبب فى أنه من الأفضل أن ينفصل الذكر عن الأنثى كلما كان ذلك ممكنا.

وهكذا يفسر أرسطو الحاجة إلى التوالد الجنسى على ضوء نظرته الهيراركية إلى العالم والواقع أنه يذهب إلى أن الحاجة إلى هذه الصورة العليا من التوالد هى وحدها التى جعلت الطبيعة تنحرف وتضل عن النموذج العام لكل نوع - ومن الواضح أنه يتصور أن هذا النموذج يجسده الذكر. وقبل أن يفسر ظهور المخلوقات الشاذة فى الطبيعة، مباشرة، راح يشرح «الانحراف الأول» الذى يحدث عندما تشكلت الأنثى بدلاً من الذكر. ويقال لنا إن هذا الانحراف عن المألوف هو ضرورة تتطلبها الطبيعة، طالما أن الجنس ـ لابد أن «يبقى موجودا». ثم ينتهى إلى أنه ينبغى علينا أن ننظر إلى الأنثى على أنها موجود مشوه، إنْ صحَّ التعبير «رغم أنه حدث فى المجرد المألوف للطبيعة»(١). أما بخصوص التوالد والإنجاب فهذا هو المبرر الوحيد لوجود الأنثى على الإطلاق. ذلك لأن الأنثى توصف بأنها عاجزة وأنها أدنى. أما الذكر فهو الذى يقوم بالدور الإيجابى النشط، بينما تقوم الأنثى بدور الوعاء السلبى فقط، بالنسبة للحياة الجديدة. أما الرجل فهو الذى يزود الحياة الجديدة بروحها أو مبرر وجودها، أما الأنثى فهى تزودنا بالجسد. وينتهى أرسطو إلى «أن الأنثى على نحو ما هى عليه ذكر مجدب». وحتى بالنسبة للإنجاب «فإن الذكر ذكر بفضل قدرته الخاصة، والأنثى بفضل عجزها الخاص». وفضلاً عن ذلك «فإن كل ما يحدث هو ما يتوقع المرء أن يحدث». وفى كل ما يتعلق بعملها وإنتاجها، «فإن الطبيعة تعمل كما يتوقع العقل منها».

(١) توالد الحيوان ، الكتاب الأول، ٧٢٩ ـ أ، ٧٣١ أ.

المقترحات التى يقدمها أرسطو في كتاب «السياسة» الخاص بتنظيم الزواج والتناسل تعكس بوضوح هذه المعتقدات البيولوجية وتصور أرسطو للمرأة على أنها أساسا آلة لإنجاب النسل والذرية للرجل. إذ ينظر إلى **الزواج على** أنه مؤسسة «تزودنا بأصحِّ أجساد ممكنة، إنها دور حضانة لدولتنا»[1]. ولهذا فينبغى أن يكون سن الزواج، بالطبع، عندما يكون الشريكان فى قمة قدرتيهما الإنجابية: بالنسبة للمرأة فى سن الثامنة عشرة، والرجل فى سن الثلاثين. ويوصى أرسطو، وفقا للنبوءة بأنه ينبغى «على المواطنين ألاَّ يحرثوا الأرض المُراحة الصغيرة»، فعندما تكون الأمهات أصغر مما ينبغي يكون لديهن مشكلات خاصة بإنجاب الطفل. وهو يحافظ على نظريته العامة فى الإنجاب، فيقول إنه ما دامت الأم لاَ تزودنا إلاَّ بمادة الطفل وحدها فى حين يزودنا الأب بالروح العاقلة، لهذا كان الأب وعقله المهَّمين اللذين يوضعان فى الحسبان أولا. وعلى حين أنه ينصح الأم بأن تقوم بالتدريبات، وتناول الطعام الجيد أثناء الحمل؛ ما دام نمو الجنين يستمد غذاءه من جسمها. أما ذهنها فلابد أن يظل عاطلا، حتى تحتفظ بأكبر قدر من قوتها لنمو طفلها وما دام الطفل لاَ يستمد من ذهن أمه، فإننا لسنا بحاجة إلى تطوير ذهنها[2].

وعلى الرغم من عجز المرأة الواضح فإنها ضرورية لإنجاب الرجل، وهذه، فيما يبدو، وظيفتها الطبيعية عند أرسطو، ولولاَ هذا المطلب للإنتاج الجنسى لما وجد قط هذا «التشوه فى الطبيعة». لكن هذا المجتمع المنظم تنظيما جيدا لاَ يكون الإنجاب وحده هو وظيفة المرأة، فالإنسان على خلاف الحيوان لاَ يتزاوج بالصدفة، وفى المواسم: طالما أنه ليس حيوانا سياسيا فحسب، لكنه حيوان منزلى أيضا، لأن الموجودات البشرية تعيش معا لاَ من أجل الإنجاب فقط، بل أيضا من أجل أغراض منوعة من الحياة. وتنقسم الوظائف منذ البداية وتختلف وظائف الرجل عن وظائف المرأة: «ففى حين أن وظيفة الرجل الجمع والتحصيل فإن وظيفة المرأة الاحتفاظ والتخزين». فمن الضرورى أن يقوم

(١) السياسة، الكتاب السابع، ١٣٣٤ ب ـ ١٣٣٥ ب.

(٢) انظر ملاحظة «باركر» رقم ٢، السياسية، ص ٣٢٧ .

رب الأسرة بتوفير الأشياء والخدمات المطلوبة للحياة اليومية، مع افتراض أن جميع طبقات الشعب الأخرى تتجه بالطبيعة لتمكين القلّة من مزاولة نشاطها الإنسانى الحقيقى - لقد أدى ذلك بأرسطو إلى أن ينظر إلى تقسيم العمل التقليدى بين الجنسين على أنه تقسيم يتفق مع الطبيعة اتفاقا تاما.

لقد كان رد الفعل الذى قام به أرسطو ضد مقترحات أفلاطون الراديكالية بصدد الأسرة والنساء واضحا إلى أقصى حد فى هذا السياق إذ يذهب أرسطو فى الكتاب الثانى من «السياسة» إلى معارضة أفلاطون بالتفصيل فيما يتعلق بإلغاء الأسرة. فقد أثار ثلاثة اعتراضات رئيسية:

أولاً : يؤكد أنه على الرغم من الوحدة التى تحدث عنها سقراط - بطريقة غير مقنعة - بخصوص الخير الأقصى للمدنية Polis. والتى أراد أن يضمنها عن طريق إلغاء الأسرة الخاصة، حتى يشكل الحراس أسرة واحدة كبيرة. سوف يكون من نتيجتها تدمير المدينة. يقول: «من الواضح أن المدينة التى تنمو وتنمو، وتصبح وحدة أكثر وأكثر. سوف تكف فى النهاية عن أن تكون مدينة على الإطلاق». بل بالأحرى سوف تتجه إلى أن تكون أسرة، بل ربما فردا[1]. فالتشابه أو الوحدة المفرطة يصبح شيئا ضارا للغاية بالمدينة ..Polis «التى هى بطبيعتها ضرب من ضروب التجمع».

ثانيا : ويبدو أنه يذهب على نحو متناقض إلى أن اقتراح أرسطو بمد روابط القربى سوف تكون من نتيجته إضعافها، لدرجة أنه لن يكون لها قيمة. ولما كان الناس يعتنون أكثر بما يخصهم فإن أرسطو يزعم أن النتيجة سوف تكون أن الناس سوف يهملون الآخرين بصفة عامة طالما أن المرء لن يجد له أقارب يهتمون به اهتماما خاصا.

أخيرا : يهتم أرسطو كثيرا بأن عدم معرفة الأقارب والأنساب، سوف يؤدى إلى زيادة انتهاك «نقاء الطبيعة» فى صورة جرائم مثل «نكاح المحارم»، وقتل الوالدين (الأب أو الأم) وقتل الأشقاء (الأخ أو الأخت). وهذه الحجج ضد أفلاطون ليست ملزمة إذ يمكن منازعة الحجة الأولى من حيث إن هناك أنواعا أخرى من الاختلاف والتباين داخل الدولة المثالية، حتى أن إلغاء الأسرة لن يكون من نتيجته على الإطلاق الإفراط

(١) السياسة، الكتاب الثانى، ١٢٦١: أ - ب.

فى التشابه. فضلاً عن أن الحجتين ـ الأولى والثانية من حجج أرسطو غير متسقتين بالتبادل، فإذا كان إلغاء الأسرة سوف يضعف روابط القربى، فكيف يمكن فى الوقت ذاته أن يعمل على زيادة الوحدة والتشابه؟ ـ كما أن الحجة الثالثة ليست، فيما يبدو، مقنعة أكثر من حجة أفلاطون العكسية التى تقول إن تكوين جميع الحراس فى أسرة واحدة سوف تنتهى بامتداد القرابة التقليدية والولاء لها، وكذلك المحرمات من خلال طبقة الحكام بأسرها.

لكن من المؤكد أن أرسطو قد اعتبر نفسه أنهى موضوع أفلاطون، وبالتالى واصل النظر فى أمر الأسرة الخاصة، وأعمال المنزل بوصفهما الأساس الطبيعى والضرورى الوحيد للحياة الاجتماعية. وكما سبق أن ذكرنا فإن سمة أساسية فى منهجه الفلسفى هى البدء بمناقشة الآراء السابقة لاَ سيما آراء الثقات فى الموضوع الذى يدرسه. وطالما أن الكتاب الثانى من «السياسة» ـ فى الجانب الأكبر منه ـ قد أخذ على عاتقه عمل مسح لآراء الكتاب السابقين حول إلغاء الأسرة، وشيوع الملكية الخاصة، وغير ذلك من الإصلاحات الراديكالية، فمن الواضح أنه لم يبق لدى أرسطو شىء يقوله عن المقترحات الراديكالية فى الكتاب الخامس من «الجمهورية» بخصوص التربية المساوية للنساء، وكذلك إتاحة الفرص المتساوية لهن مع الرجال. وإذا استثنينا الإشارة العابرة، فلن نجد سوى تعليق أرسطو على تشبيه أفلاطون للذكور والإناث بالكلاب على أنه تشبيه غير لائق ولاَ ينطبق على البشر لأنها لاَ تقوم بنفس أدوار الجنسين، وفضلاً عن ذلك فإن رد أرسطو هو بالفعل غير واضح، ما لم يعترف أنه بالنسبة له ـ ولأفلاطون ـ ما أن تُحسم مسألة الأسرة، حتى تصبح أدوار النساء غير مستقلة. إذ يؤكد أرسطو أن التشبيه غير مناسب تماما طالما أن «الحيوانات، بخلاف النساء، ليست لديها أية واجبات منزلية»[1]. ومن الواضح تماما، ما دام قد اعتبر نفسه قد هدم فكرة مشاعية النساء والأطفال أنه لم يجد من الضرورى أن يناقش أفلاطون فى الأفكار المتطرفة عن النساء، وقدراتهن كأفراد أو أشخاص. وطالما أن هناك أسرة وأعمالاً منزلية، فإن النساء يصبحن زوجات خصوصيات يقمن بوظائفهن المنزلية. وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك يمكن أن يقال عن هذا الموضوع.

(١) السياسة، الكتاب الثانى، ١٢٦٤ ب.

ويزعم أرسطو أن المرأة يمكن أن تعرَّف بوظيفتها الإنجابية وواجباتها داخل المنزل، وهذا الزعم منتشر ومتغلغل فى كل ما يقوله عنها. والحق أن فلسفة أرسطو الأخلاقية بأسرها متأثرة بنظرته الهيراركية التى اعتبرها نظرة طبيعية بسبب أنها ضرورية لبلوغ هدف الحياة البشرية:

أولاً : جميع العلاقات الأساسية التى ناقشها فى كتابه «الأخلاق» مثل «الصداقة» و«العدالة» يراها مختلفة اختلافا جذريا فى طبيعتها ومعتمدة على الأوضاع النسبية فى المجتمع التى يشغلها اثنان أو أكثر من الأشخاص الذين نتحدث عنهم.

ثانيا : لاَ يُنظر إلى أى مصطلح أساسى من مصطلحات الأخلاق مثل «الفضيلة» أو «العفة» أو «الشجاعة» على أنه يمكن أن ينطبق على نحو كلى وعام، ما دام وضع الشخص فى الهيراركية البشرية، وبالتالى فإن الوظيفة تحدد نوع الفضيلة المعينة أو العفة أو الشجاعة المطلوبة لهذا الشخص أو ذاك. وسوف أناقش هذين الموضوعين على التوالى.

لما كان أرسطو قد نظر إلى المرأة على أنها بطبيعتها أدنى من الرجل، فإنه يؤكد أن جميع العلاقات بينهما لابد أن تعترف ـ بقدر الإمكان بتكافؤ هذه اللامساواة. فالعدالة السياسية التى نُظر إليها باعتبارها النوع الوحيد الذى يستحق اسم العدالة، لاَ يمكن أن توجد إلاَ بين نظراء أو أنداد ، بين أولئك الذين يشاركون على قدم المساواة فى أن يحكموا وأن يُحكموا المواطنين رفقاء. وفى مثل هذه الحالة سوف يكون من الظلم أن نعامل هؤلاء الأنداد بأية طريقة أخرى غير طريقة المساواة. لكن عندما لايوجد مثل هذا التكافؤ بين الأشخاص فإن الدولة ستكون أمرا مختلفا أتم الاختلاف. ولاَ يمكن أن تسمى عدالة على الإطلاق إلاَ على نحو مجازى. لكن يبدو أن أرسطو لم يكن متأكدا من العدالة المجازية هذه وأنها يمكن أن تنطبق على نحو مناسب على النساء، فهو فى البداية يقول: «يمكن للعدالة أن تتجلى على نحو أوضح، وأكثر صحة، بالنسبة للزوجة أكثر منها بالنسبة للأطفال أو القطيع، لأن الأولى عدالة منزلية، وحتى هذه فإنها تختلف عن العدالة السياسية»[1]. لكنه، فيما يبدو، يتراجع عن هذا التسليم،

(١) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الخامس، ١١٣٤ ب.

عندما يقارن العدالة بين الزوج والزوجة، بالعدالة بين السيد والعبد (الذى هو بالقطع مجرد حيوان) - وبالعدالة بين الجوانب العاقلة والجوانب غير العاقلة من النفس[1]. طالما أنه يقصد أحيانا أن العبد ليس موجودا بشريا على الإطلاق. ويجعل العلاقة بينه وبين سيده موازية للعلاقة بين المستبد ورعاياه، فإنه يترك لدينا انطباعا بأن أرسطو - فيما يتعلق بالعدالة - يهبط بالمرأة إلى منزلة أدنى من الموجود البشرى.

وكذلك الصداقة كغيرها من العلاقات الأخلاقية تتفق مع وضع الأصدقاء فى الهيراركية الاجتماعية الأرسطية، ولما كان من غير الممكن أن تكون هناك صداقة بين السيد والعبد - بوصفه عبدا - (رغم أن الرجل، على ما فى ذلك من مفارقة، يمكن أن يكون له أصدقاء من حيث هو رجل، فإن الصداقة بين الأب وأطفاله، أو بين الزوج وزوجته - تندرج كصداقة بين المحسن والمستفيد. ويؤكد أرسطو أن «الصداقة بين الزوج وزوجته.. هى نفسها.. الصداقة التى توجد فى حالة النظام الأرستقراطى، لأنها تكون على قدر الفضيلة. ويكون الأجود فى الخيرات أكثر، وعلى قدر ما ينبغى ككل واحد. تكون العدالة فى هذه العلاقات»[2]. ويعتمد الفرق فى الأنواع المختلفة من الصداقة فى أن معا على الفضائل والوظائف للشخصين، وعلى المبررات التى من أجلها يحب كل منهما الآخر. وفى جميع الصداقات التى يكون فيها الأصدقاء نظراء أو أندادا، فإن الحب لابد أن يكون متناسبا مع جدارة الطرفين، لأنه كلما كان الأفضل يُحب أكثر مما يُحَب، فإن المساواة فى هذه الحالة وحدها تستعيد وجودها[3]. والزوج هو - فى الزواج - بفضل تفوقه باستمرار - هو المفيد والشريك الأكثر نفعا. ويرى واحد من تلاميذ أرسطو فى كتاب « تدبير المنزل ».. Oeconomica (الذى كان يظن أنه لأرسطو ثم تبيّن أنه منحول - يرى أن هناك مبررا واحدا يحتم على الزوجة أن تطيع زوجها وأن تخدمه بمثابرة على الدوام، وهذا المبرر هو أن زوجها قد دفع فيها، فى الواقع، ثمنا باهظا، فضلاً عن المشاركة فى حياته وإنجاب الأطفال - أكثر مما يدفع فى

(١) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الخامس، ١١٣٨ ب.

(٢) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، ١١٦١ أ.

(٣) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، ١١٥٨ ب.

الأشيـاء التي يمكن أن تكون أعظم أو أكثـر قـداسـة»[١]. وليس هـناك تـأكيـد فى هذا السيـاق على واقـعـة أن حـيـاة المرأة بأسْرها، تتـحـدد على ضـوء الوظيـفـة التى تؤديـها للرجل. وهكذا ينتهى أرسطو إلى أنه سوف يكون من السـخف، ومن المضـحك، بالنسبة للزوجـة أن تتوقـع أن تعـود إليها مـحبتـها وعـواطفـها بطريقـة ممـاثلة [أى أن يحبـها الزوج بطريقـة ممـاثلة] كما أنه سـوف يكون من السـخف، ومن المضـحك أيضـا، بالنسـبة للرجل أن يتوقع الشيء نفسه . «لأن دور الحاكم هو أن يُحَبَّ [من الآخرين] لاً أن يحِب هو. أو بعبارة أخرى أن يحب بطريقة أخرى»[٢]. وليس **الزواج** أو الصداقة اسـتثناء من المبدأ الأسـاسي الذى يقـول: إن الصـداقـة لابد أن تعكس باسـتـمـرار، المكانة أو الجـدارة، والوظائف المحترمة لأولئك الذين هم أطراف فيها.

والظـاهرة الثـانيـة الملفـتـة فى أخـلاق أرسطو التطبـيق المرن القـابل للتـغـيـر للمـصطلحـات والمعـاييـر. ولم يكن ذلك جـديدا على الإطلاق فى هذه المرحلة من فكر الإغـريق. فـكمـا برهن أ. و. هـ. أدكنز **A. W. H. Adkins** في كـتـابه الرائع: «الجـدارة والمسئولية» فإن الإغريق منذ عصر هوميروس حتى عصر أرسطو ـ مع استثناء ملحوظ لأفلاطون ـ لم يكن لديهم تصور لمعيار واحد للأخلاق البشرية أو الامتيـاز يمكن أن ينطبق على أى شـخص بغض النظر عن دوره أو دورهـا فى المجـتـمع[٣]. ومن هنا فـإن هذه الكلمـة **Arete** (امتـياز أو فضيلة) التى ابتكروها تشير إلى أقصى حد من الثناء، تحمل فى الأصل إطراء لطريقة فى الحياة رجولية تماما، فيها نبل ورفاهية. ولاً يمكن أن تطلق إلاً على أولئك الذين لديهم المال الكافى أو الضرورى لممارسة هذه الحياة على ضوء نُبل المولد، وما يحتاجون إليه من خيرات مادية وخدمات من الآخرين.

وكما سبق أن أشرتُ في الفصل الأول، فإن فضيلة المرأة كانت حدا نسبيا يتألف من مجموعة من الصفات التى تختلف أتمَّ الاختلاف عن صفات فضيلة الرجل الذى

(١) تدبير المنزل، الكتاب الثالث، ١٤١ .

(٢) الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب الثامن، ١٢٣٨ ب.

يستطيع ـ وحده ـ أن يصل إلى الامتياز المطلق ، كان هذا هو الثقل الهائل للتقاليد وللظن اللذين ناضل سقراط فى محاورة «مينون» ـ حيث زعم عدم ملاءمة الجنس للفضيلة Arete ـ وفى محاورة «الجمهورية» حيث ذهب إلى أن الجنس لاً يرتبط بالنفس إلاً بمقدار ما يرتبط بها «الصلع». وتكمن أهمية هذه الفقرات فى أننا ينبغى أن لاً نقلل من تقديرنا للتعميم التدريجى للقيم الأخلاقية.

ولقد احتج أرسطو فى كتاباته الأخلاقية والسياسية على هذه «الهرطقات السقراطية». ودعمها وبررها بطريقة التفكير التقليدية عند اليونان فبعد أن عرّف أرسطو الفضيلة الإنسانية العليا ، وذهب إلى أنها العقل، أقام تبريرا وظيفيا كمجتمع يمكن فقط لأولئك المتربعين فى قمة الطبقات الاجتماعية أن يشاركوا فى هذه الفضيلة العليا ـ وكما يقول أدكنز: «وهكذا لم يترك أرسطو أى أمل فى إقامة معيار للمجتمع ككل»[١]. وحتى الرجال الأحرار الذين اعتبر عملهم يدويا حقيرا قد استبعدوا من إمكان المشاركة فى أمور الحياة العليا؛ وتلك هى حالة الصناع، وبالطبع، حالة العبيد، وكذلك بالنسبة للنساء من أى طبقة. ومن الواضح أنه لم ينظر إلى عمل المرأة قط على أنه يتفق مع حياة الامتياز[٢].

ومن ثم فإن ما فعله أرسطو هو تعريف الخير فى كل شىء، ولكل شخص، تبعا لوظيفته، يقول: «فلنفرض أن الخير هو أفضل استعداد أى أفضل حالة أو مَلَكَة لكل فئة من الأشياء لها نفع أو عمل ما..»[٣]. وتمتد أمثلته من: المعطف، إلى السفينة، إلى المنزل إلى النفس. وعلى حين أنه يسهل علينا جدا أن نقبل الخصائص الوظيفية فى امتياز الصناعات أو المنتجات البشرية وأن نوافق أرسطو على أن «ما هو صحى أو خير عند الناس يختلف عنه عند الأسماك»، فإنه لما يصدم الأذن الحديثة أن تستمع

(٣) الجدارة والمسئولية لاً سيما صفحات ٣٠ ـ ٣١ و٢٤١ ـ ٢٤٢ .

(٢،١) السياسة ـ الكتاب الخامس ١٣١٢ ـ أ حيث يسوق أرسطو ـ بلاً تعليق ـ مثالاً لملك قُتل «بدافع الاحتقار» على يد رجل رآه يغزل الصوف بين النساء. ومن عجب أن ذلك لم يكن هو المضمون الفعلى للعمل الذى تقوم به الطبقات المرؤوسة من الشعب التى استشهد بها أرسطو على أنه يجعلها طبقات منحطة بل بالأحرى واقعة أنها أمور تمت بوصاية أو بأمر أناس آخرين ـ انظر كتاب السياسة، الكتاب الثامن ، ١٣٣٧ ب.

إلى صفات المديح التى اعتادت أن تعتبرها ثابتة ودائمة فى معناها، وهى تطبق بطريقة مختلفة على فئات مختلفة من الموجودات البشرية. غير أن للموجودات البشرية عند أرسطو وظائف بالطريقة ذاتها التى للمصنوعات أو المنتجات البشرية: فأولئك الذين يتربعون على عرش الهيراركية هم وحدهم الذين يعرفون من خلال علاقتهم هم أنفسهم بالآخرين. وهناك أساسا نظامان مختلفان للخيرات البشرية: إن خير أولئك هم مَنْ لديهم وقت فراغ، والرجال من أصحاب العقل الكامل هو خير مطلق. فى حين أن الآخرين جميعا لاً يستطيعون الوصول إلاً إلى خيرات نسبية وخيرات أدنى. وخيرهم تحدده تماما وظائفهم، وجميع هذه الوظائف هي أدنى من وظائف أولئك الذين يتربعون فى القمة. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنهم لاً يبلغون الصورة العليا من الخير، «وقد تكون امرأة ما خيِّرة، وكذلك عبد ما، رغم أنه يمكن أن يقال إن المرأة هى موجود أدنى مرتبة، وأن العبد غير جدير بالاعتبار»(١).

وحتى فى حالة المواطن الذكر الحر فإن أداءه الجيد لوظيفته هو الذى يحدد امتيازه(٢). وسوف يكون لديه ـ فى المدينة الجيدة ـ نوعان من الخيرات فما دام موجودا فى مدينة دستورية فلاً بد له ـ مع زملائه المواطنين ـ من أن يَحكْم ويُحكم، ومن ثم فلابد أن يكون لدينا نوع واحد (من الامتياز) يناسبه ليعمل به كحاكم، ونوع آخر من الامتياز يناسبه ليعمل به كمحكوم(٣). غير أن النساء مع جميع الأشخاص الآخرين الذين هم شروط ضرورية للمدينة، لكنهن لَسْنَ أجزاء منها، فإنهن لسن بحاجة إلاً إلى نوع واحد من الخير هو الذى يناسبهن كمحكومات لأن خضوعهن هو الدور الطبيعى والأزلى الذى يقمن به.

ومن ثم فإن جميع المعايير الأخلاقية التى تنطبق على النساء تحددها وظيفة المرأة بوصفها وعاء حمل لمواطن جديد وحارسة للمنزل ـ وطالما أن لها وظيفة مختلفة عن وظيفة العبد، فلابد أن يكون خيرها مختلفا تماما مثلما أن خير العبد يختلف عن خير الصانع.

يقول أرسطو:

«لابد أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للفضائل الأخلاقية، فلاً بد أن نفترض وجودها عند الجميع، لكن ليس بطريقة واحدة، وإنما على درجات مختلفة حسب ما تقتضيه

(٣) الأخلاق إلى أيديموس ١٢١٨ب ـ ١٢١٩ أ.

(١) السياسة، الكتاب الخامس عشر، ١٤٥٤ أ.

(٢) السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٧٦ ب.

وظيفة كل منهم والدور الذى يقوم به. وبالتالى فإن الحاكم لابد أن يحوز على أعلى وأكمل فضيلة أخلاقية، لأن مهمته تشبه تماما عمل المهندس البارع والعقل هنا هو هذا المهندس. أما الآخرون فينبغى عليهم ألاّ يكون لهم من الفضائل إلاّ بحسب الوظائف التى يشغلونها...

ومن الواضح إذن أن جميع الأفراد الذين تحدثنا عنهم لهم نصيب من الفضيلة الخلقية، غير أن الاعتدال وضبط النفس عند الرجل غيره عند المرأة، وكذلك الشجاعة عند كليهما، وأيضا العدالة، رغم أن لسقراط كما رأينا رأيا مخالفا، لأن شجاعة الرجل تعتمد على أن يأمر، وشجاعة المرأة تعنى أن تطيع. وقل مثل ذلك فى جميع الفضائل الأخرى.. وأن المرء ليخدع نفسه عندما يقول مقتصرا على العموميات إن الفضيلة هى «استعداد حسن للنفس»، وممارسة الحكمة أو «السلوك الصواب» أو أى شىء من هذا القبيل. «والأفضل كثيرا من مثل هذه التعريفات العامة هو منهج الإحصاء البسيط الذى يصنّف الصور المختلفة من الفضائل»(١).

وبالتالى فإن أرسطو يسير فى كل كتاباته على مبدأ تطبيق معايير أخلاقية متميزة على الجنسين، وعلى الفئات المختلفة من البشر فهو يقول، مثلا، عن عبارة سوفكليس «الصمت هو زينة المرأة وتاجها» إنها «حقيقة عامة ـ لكنها حقيقة لاً تنطبق على الرجال»(٢).

فالامتياز البدنى والخلقى للجنسين يتحدد على نحو مختلف، فبينما هما يحتاجان إلى ضبط النفس، فإن هذه الفضيلة بالنسبة للذكر لابد أن تكملها الشجاعة لكن فى الأنثى تكملها العادات المثابرة المتحررة من الذلة والخنوع(٣). إذ ما فائدة الشجاعة لإنسانة وظيفتها العناية بالمنزل وإعداد الطعام والملابس لأسرتها..؟. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يؤكد أنه ليس من المناسب للمرأة على الإطلاق أن تكون قوية أو شجاعة أو ذكية أو بارعة. وينتقد «يوربيدس» لأنه خلق شخصية نسائية لها مثل هذه الصفات غير المناسبة(٤).

(١) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٦٠ـ أ.

(٢) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٦٠ ـ أ.

(٣) فن الخطابة، الكتاب الأول، ١٣٦١ ـ أ.

(٤) فن الشعر، ٧ × ١٤٥٤ ـ أ .

إن أفراد البشر من الرجال الذين يحكمون غيرهم هم وحدهم الذين يحتاجون إلى حيازة العقل التام، وعلى حين أن الحكمة العملية ضرورية للحكام، فإن الظن الصائب أو «الرأى السديد» هو ما تحتاج إليه النساء والعبيد وغيرهم من أفراد البشر الذين «كُتب عليهم ألاً يحكموا أبدا وإنما أن يكونوا محكومين على الدوام»(١). ومن ثم فهو عندما ينسب إلى الأعضاء المختلفين فى الأسرة قدرا متفاوتا من العقل، فإننا لاً ننده‍ش عندما نجد أن كل فرد له بالضبط هذا الجانب من العقلانية التى هى لازمة لوظيفته (أو وظيفتها)، يقول فى كتاب «السياسة» :

«من الصواب أن نقول إن جميع هؤلاء الأشخاص يملكون بطريقة مشتركة الأجزاء المختلفة من النفس، لكنهم يملكونها بطرق مختلفة، فليس عند العبيد على الإطلاق ملكة التروى، صحيح أن الأنثى تملكها لكن فى صورة تظل غير فعالة، فإذا ما امتلكها الأطفال أيضا فلاً يكون ذلك إلاً فى صورة غير ناضجة»(٢).

«فلماذا ينبغى على الطبيعة التى لاً تفعل شيئا باطلاً أن تعطى للمرأة عقلاً كاملا. فى الوقت الذى لاً تحتاج فيه وظيفتها إلى ذلك العقل الكامل؟».

وهكذا أقام أرسطو معايير الامتياز البدنى والذهنى والأخلاقى عند المرأة طبقا للوظيفة التى تستطيع أن تنجزها وأن تقوم بها للرجل. فإذا أرادت أن تكون من خيرة النساء، فلابد أن تكون لها صفات كثيرة مثل الهدوء والسكينة والتواضع...إلخ. وهى فضائل مكروهة إذا ما وجدت عند الرجل. ومن ناحية أخرى ينبغى عليها ألاً تحوز صفات كثيرة أخرى مثل: الرجولة أو العزم، أو القوة البدنية أو البراعة، وغير ذلك من الصفات المطلوبة للرجل. وبعد أن ينتهى أرسطو من وضع معايير منفصلة ومتضاربة للفضيلة عند الجنسين، فإنه يواصل السير ليوازن بين الكمال فى المرأة فى مقابل الكمال فى الرجل، وينتهى إلى أن المرأة حتى ـ ولو كانت أفضل النساء ـ فهى ناقصة.

(٤) فن الشعر، ٧ × ١٤٥٤ ـ أ .

(١) السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٧٧ ـ ب.

ويقرر في كتابه «الأخلاق إلى أيديموس». إن حالة الشخصية البشرية المسماة بالخير البشرى (أو الفضيلة البشرية) هي على نوعين: فلنقل إن الرجل هو موجودٌ ذو امتياز بالطبيعة. وينتهي إلى أن صورة الخير عند الرجل هي خير على نحو مطلق، في حين أن الموجودات الأخرى التي ليست ممتازة بالطبيعة لاً تكون فاضلة أو خيرة إلاً على نحو نسبي.. «فقط فاضلة أو خيِّرة بالنسبة لذلك الشيء..»[١]. والمثالان لتوضيح ذلك هما خيرية الرجل (أو فضيلة الرجل) إذا ما قورنت بخيرية أو «فضيلة المرأة» وفضيلة الرجل الموهوب إذا ما قورنت برجل غبي. وفي كل حالة نجد من الواضح أن الأخير هو في وضع أدنى، ونوع أدنى من الفضيلة. ولقد تكررت هذه الفكرة عدة مرات في كتبه الأخرى، فعلى سبيل المثال في كتابه «فن الخطابة» ، يقول: «تكون الأفعال والفضائل أكثر نبلا، عندما تصدر عن أولئك الذين هم بطبيعتهم أكثر قيمة، مثلاً عندما تصدر عن الرجل أكثر مما تصدر عن المرأة»[٢]. وما حدث هو أن أرسطو وصل إلى النتيجة التي تقول إن المرأة أدنى من الرجل بواسطة سلسلة دائرية كاملة من الاستدلال - فهناك إذن دور واضح: فهو قد تصور المرأة أداة أو آلة، من ثم عيّن لها سلّما منفصلاً تماما من *القيم*، ثم *وازن بينها* وبين سلّم *القيم* عند *الرجل* فوجدها في مرتبة دنيا، بل إن الدراسة *الوظيفية* للنساء هي نفسها تقوم على افتراض صحة *الهيراركية التصاعدية* الأرسطية *التي توضع فيها المرأة* «بطبيعتها» في مركز أدنى.

بما أن نظرة أرسطو إلى المجتمع هي نظرة هيراركية صارمة أبوية بطرياركية وظيفية - فقد مكّنته من «البرهنة» على أشياء حول طبقاته المختلفة باستنتاج فروض تُفترض سلفا هي التي يَدّعي أنه يبرهن عليها. فلو لم يكن من فروضه أن الذكر المترف الحر هو أعلى الموجودات الفانية، لما كان هناك مبررات أو أسس يستخرج منها أن جميع الأعضاء الآخرين في الجنس البشري، تتحدد بالطبيعة بوظائفها التي ترتبط به. ومن الناحية الموضوعية، فليس هناك شاهد على القضية القائلة بأن النساء تتجه

(٢) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٦٠ - أ.

(١) الأخلاق إلى أيديموس، الكتاب السابع، ١٢٣٧ - أ.

بالطبيعة إلى أن تنسل الرجال أكثر من أن يتجه الرجال بالطبيعة إلى إنجاب النساء (على نحو ما قد يجادل أهل الأمازون فى نسختهم لو كتبوا «السياسية»).

إن أرسطو يذهب إلى أن المرأة أدنى من الرجل على اعتبار الوظيفة التى تنجزها وصفاتها المناسبة التى تجلت فى المجتمع الأثينى. لكن المجتمع الأثينى كان مجتمعا حُرمت فيه المرأة من أى امتياز كما أنها كانت مقهورة تماما - لأنه مجتمع سيطر عليه الرجل سيطرة كاملة حتى أنه عدو للمرأة ولدورها الذى تلعبه، وأملى عليها الفضائل التى تتحلى بها. إن أرسطو لم يهتم بدراسة خصائص المرأة أو صفاتها بمعزل عن هذا السياق. وهكذا بالرغم من معتقداته التى عبَّر عنها فى قدرة البيئة على تشكيلها وتغيير الشخصية البشرية وقدراتها - لم يعد يهتم بتطبيق هذه المعتقدات على النساء - أكثر من تطبيقها على العبيد. إن أرسطو فى الواقع لم يهتم إلاَّ بالرجل الحر المترف. ثم أولئك الذين يحملون بطبيعتهم خصائص أدنى. لكنها تُمكِّن كل فرد من إنجاز دوره أو وظيفته المناسبة فى النظام الاجتماعى الذى يستحسنه ويفضّله ويقدّم المبررات لتدعيمه.

أما أن أرسطو عامَل الغالبية العظمى من البشر على أنهم أدوات ثم حكم عليهم بأنهم بالضرورة فى مرتبة أدنى من الموجود البشرى، فقد درسها كثير من الباحثين الذين درسوا مؤلفاته بطرق شتى. وقلّة - حتى هذه اللحظة - هم الذين لاً يشعرون أنهم مجبرون على اتخاذ موقف معارض للطريقة التى نظر بها إلى النساء، وإلى الغالبية العظمى من البشر. لقد اكتفى هارى جافا **Harry Jaffa**، مثلا، بتلخيص ما قاله أرسطو عن النساء، بل إنه سعى، بالفعل، إلى تبرير موقفه القائل بأن هناك عبيدا بالطبيعة(١) . وعلى الطرف النقيض، فإن جون فرجسون **John Ferguson** فى كتاب حديث أصدره عن أرسطو يشير إلى «الخليط غير العادى من الملاحظة العلمية السليمة والفئة الغريبة من الأحكام المبتسرة» الناتجة من النتائج الغائية للفيلسوف عن العلاقات داخل المنزل. وفضلاً عن ذلك فإن فرجسون يذهب إلى أن أولئك الذين رفضوا نظرة أرسطو الدونية

(٢) فن الخطابة، الكتاب الأول، ١٣٦٧ - أ.

(١) أرسطو فى كتاب «تاريخ الفلسفة السياسية» الذى أشرف عليه ليون شتراوس وجوزيف كروبس ص

فى السياسة للخدم، وللنساء ، لابد من أن يتأكدوا من أنهم لم يعانوا من الأحكام المبتسرة المتبقية وهم يقدمون مساواة عملية ونظرية فى آن معا[١]

غير أن موقف فرجسون هو موقف استثنائى من بين الباحثين الذين درسوا أرسطو. والحق أن عددا منهم فى السنوات الأخيرة وجد لزاما عليه أن يتحلل من البراهين التى ساقها لتدعيم الرق. فمثلاً سير ديفيد روس Sir D. Ross يقول: «ما لاً يمكن أن نحمده لأرسطو هو نظريته.. التى قطع فيها الجنس البشرى بالفأس إلى قسمين..»[٢]. ويستمر «روس» معترضا ، فيقول: «إننا لاً يمكن أن ندرس أحدا دراسة مشروعة عندما نعتبره آلة وإنسانا فى آن معا». كما يعترض أيضا على نظرة أرسطو إلى فئة الصناع على أنهم مجرد وسيلة ليستمر وجود المدينة Polis، وسعادة طبقتها الممتازة. «فالواقع أن المجتمع لاً يمكن قسمته إلى قسمين: أحدهما يتحول إلى مجرد وسيلة لراحة الآخر وسعادته. فكل موجود بشرى قادر على أن يمارس ضربا من الحياة له قيمته فى حد ذاته». ووسط جميع هذه المعارضة ـ فإن «روس» يتبنى دفاع أرسطو عن الأسرة ضد أفلاطون. ويشير إلى أن معرفته لها على أنها «امتداد عادى وطبيعى للشخصية» مصدر للمتعة، وفرصة للنشاط الفاضل..»[٣] لكنه لم يتحقق فى أى موضع من كتابه من أن الأسرة عند أرسطو تتضمن معالجة النساء لمجرد وسائل لراحة الرجال، أو أن «هذا الامتداد العادى والطبيعى». لشخصية الرجل يستلزم إلغاء شخصية المرأة. إذا ما قارنا بين الفرص المتاحة أمام النساء الحراس عند أفلاطون، لوجدنا أنه يصعب أن نقول إن المنزل الأرسطي يمكن أن يكون مصدرا للمتعة، وفرصة للنشاط الفاضل «بالنسبة لأعضاء من النساء» بسبب أحكامه المبتسرة الخاصة، فإن «ديفيد روس» لم ير أن هذا التقسيم للجنس البشرى إلى قسمين، تبعا للجنس، لاً يمكن الدفاع عنه كالتفرقة بين السيد والعبد تماما.

وقل مثل ذلك مع د. ج. ألان D. J. Allan ـ رغم ثنائه على أرسطو لنظريته «الرحبة» و«إنسانيته» ـ فإنه يعرف أن دولته المثالية ليست، فيما يبدو، «كاملة» من منظور كل من

ص ٧٤ ـ ٧٦ .

(١) فرجسون «أرسطو» ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٢) سير ديفيدروس : «أرسطو» ص ٢٤٢ .

العبـد والصـانع[1]». وهو كذلك يجهل جـهلاً تاما حقـيقة أن أرسطو هبط بالمرأة إلى وضع مماثل. **وثالثهم** هو «ج. آر. ليود» الذى انتقد أيضا أفكار اللامساواة عند أرسطو بصدد العبيد، والعمال، والبرابرة. ويقول إن أرسطو في هذه المجالات ـ يصعب أن تقول إنه تقدم عن الآراء المعاصرة له وينتـهى إلى أن نتيـجة أعماله تقدم بعض التـبريرات العقلية لبعض الأفكار المبتسرة المتغلغلة فى أعماق الإغريق. وهو يلخّص ـ بلاً تعليق ـ إيمان أرسطو بالتفوق الطبيعى للرجال على النساء[2].

ويصبح قصر النظر عند أولئك الباحثين واضحا تماما فى ضوء واقعة لها مغزاها وهـى أن جانبا كبيرا من «الغائيـة الاجتماعيـة» الأرسطية، أعنى دراسته الوظيفية لمعظم الناس ،لم تـعد مما يمكن قبـوله. ومع بداية تطور المفاهيم الحديثـة للمسـاواة وحقـوق الإنسـان فى القرنـين السـابع عشـر والثامن عشـر، لم يعد مقبـولاً ولاً مبررا أن تحدد مـجمـوعـة من النـاس على أنهم آلات أو أدوات، بـالطبـيـعـة ، عند الآخرين. أو أن تضع معايير أخلاقية مختلفة للفئات الاجتماعية المختلفة. ومن ثم فإن أولئك الذين يريدون أن يقيّموا فلسفة أرسطو السياسية والأخلاقية ككل مضطرون إما أن يخرجوا عن طريقهم بحـجج جـديدة لمعالجتـه للعبيد والعـمال، أو أن يتحللوا بصراحة من هـذا الجانب من فكره، حتى يحرروا الجانب المتبقى من هذه الوصمة.

وبالمقابل، فإن إدراك ومعـالجة النسـاء بمعـايير وظيفيـة خـالصـة ما زال منتشـرا، حتى إن الباحثين الأذكياء لم يشعروا بالحاجة إلى أن نجادل ضد أرسطو واستعداد جنس الأنثى عنده. والواقع، أن من الواضح تماما أنهم لم يستطيعوا رؤية أن الظلم فى معالجته للنساء والعبيد والعمال هو كله من نوع واحد واستمرار لوجود المعيار المزدوج فى القيم الذى حلّ محل المعيـار الأرسطي المتعدد سمح لهم أن ينظروا إلى معـالجته للمرأة على أنها أكثر عقلانية وأن معالجته يمكن الدفاع عنها، أكثر من معالجته للغالبية العظمى من البشر. إن ميلاد مذهب المساواة الحديثة لم يجلب معه على الإطلاق مطلب الدراسة المتساوية للنساء، كما سوف يبرهـن تحليـلنا القادم لفـكر روسـو بصـدد هذا الموضوع.

(٢) أرسطو ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

(١) فلسفة أرسطو ص ١٦١ .

الجزء الثالث

روسّو

الفصل الخامس

"روسو" والتراث الأبوى البطرياركى الحديث[(١)]

أفكار روسو عن النساء: طبيعتهن وتعليمهن، ووضعهن المناسب فى النظام السياسى و الاجتماعى مهمة لثلاثة أسباب:

أولاً : الوضع الذى يذهب إليه يمثل نظرة التراث الغربى كله إلى النساء وهو يؤمن بأفكاره على غير العادة عن وعى كامل ويبررها بصلابة وعناد، رغم أنها تخالف جميع مبادئه الرئيسية فى الأخلاق والنظرية الاجتماعية، وكانت آثارها مأساوية حتى داخل سياق فلسفته الخاصة.

يذهب روسو، ولو أن ذلك بطريقة مبالغ فيها وأحيانا بحماس هستيرى ، إلى تأييد الأفكار التى أصبحت جزءا من الثقافة البطرياركية معلنا انفصال واضطهاد النساء طوال تاريخ التراث الغربى . فإذا بدأنا من البداية فهو يذهب إلى أن المرأة تتميز بوضع حاد ووظائف معينة هى طبيعية لبنات جنسها. ومن المهم ما دام روسو يدافع عن الطبيعة بهذا الشكل أن نرى كيف اختلف استدلاله ما هو طبيعى بالنسبة للنساء عما هو طبيعى بالنسبة « للرجل» أنّ روسو، محافظا على التراث الطويل الذى يرتد إلى أرسطو، يعرّف طبيعة المرأة، على خلاف طبيعة الرجل ، من منظور وظيفتها . أعنى الغرض الجنسى والإنجاب فى الحياة فى حين أنه يحدد **طبيعة الرجل من حيث**

(١) باستثناء «خطاب إلى دالمبير» الذى ترجمه ألان بلوم (كورنل عام ١٩٦٨) ـ والخطاب الأول والثانى الذى ترجمه روجرد. ويوديث ر. ماستر (نيويورك عام ١٩٦٤) ـ فإن جميع الإشارات إلى أعمال "روسو" تشير بصفة عامة إلى الأعمال الكاملة. المجلد ١ ـ ٤ . طبعة بلياد باريس ١٩٥٩ ـ ١٩٦٩ . والترجمة من هذه الطبعة هى ترجمتى. وبالإضافة إلى ذلك فقد استخدمت طبعة هاشيت للأعمال الكاملة والرسائل العامة أحيانا. بالنسبة للأعمال التى لم تشملها طبعة بلياد.

قوته اللامحددة على التفكير العقلي، والإبداع وما إلى ذلك. فالمرأة يُنظر إليها من حيث التحديد الوظيفي، من حيث دورها في الإنجاب . كما يدرك قدراتها الفعلية والممكنة من منظور يعوق نموها الطبيعي ويقزّمه باسم المتطلبات التي يحتاج إليها دورها . فوظيفة المرأة تُرى من حيث **هي حسّية وفزيقية** ، في حين **أن قدرة الرجل الكامنة من حيث الإبداع والعقلانية** ، والفروق القصوى - لعدة قرون بين منهج ومجال التربية للجنسين قد فسر تفسيرا خاطئا، كما هي الحال عند «روسو» على أنه على حين أن المرأة مزوّدة بمواهب للجزئيات والأمور الثانوية فهي **ناقصة أو عاجزة** وقاصرة **من الناحية** التعليمية، كما أنها عاجزة تماما عن التفكير المجرد(١).

وكذلك الاحتفاظ بالتراث الذى ابتكر «باندورا Pandora » وكليتمنترا وليليت Lilith (٢) وحواء ، والسفُونية Succubus (٣) والساحرات وباختصار النساء عند «روسو» هُنَّ **المصدر الأول لشرور العالم** . وكما قال مؤرخ حديث للاتجاهات البطرياركية: «المرأة بوصفها مصدر الخطر، بوصفها مستودع الشر الخارجي، **فهي صورة المرأة على نحو ما تجرى في التاريخ البطرياركي**(٤): إننا نستطيع أن نتبين بوضوح في كتابات روسو عن المرأة ، إنها في وعيه المرأة التي توقظ ذلك الجنس الذى يجلب له مشاعر الخوف والإثم معا(٥) وهي بقدرتها على إيقاظه تصبح خطرا على استقلاله ، وثقته بنفسه وكفايته الذاتية . هي في هذا المجال لها قوة لا حدً لها، والنتيجة المستخلصة هي أن المرأة في مجالات أخرى لابد أن تخضع تماما لقوة معادلة دع عنك تفوق الرجل.. وطالما أنه تصورها على أنها مصدر الشر والخطيئة فإن خضوعها هو العقاب الذى تستحقه **وهكذا نجد أن «روسو» يُقدِّم للمرأة نسخته من العقاب الإلهي لحواء أن تلد الأطفال بالوجع**(٦).

(١) انظر هيجل «أصول فلسفة الحق» فقرة رقم ١٦٦ وملحق ١٠٧ . بالنسبة لنوع نموذجي من الاستدلال عن قدرات النساء. (وقارن ترجمتنا العربية ص ٦٠٢ من طبعة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) ليليت - روح شريرة في الميثولوجيا السامية تقيم في الأماكن المهجورة وتهاجم الأطفال. وهي أيضا زوجة آدم الأولى في الأساطير اليهودية.(المترجم).

(٣) الشيطانة التي تذهب الأساطير إلى أنها تجامع الرجال أثناء نومهم (المترجم).

(٤) إيفا إيجز «المواقف الأبوية» ص ٤٢ .

(٥) انظر في هذا الموضوع رونالد جلمسلي «جان جاك روسو» لا سيما الفصل الثالث، ص ص١٠٤ - ١٠٥ .

(٦) «إميل» - في «الأعمال الكاملة» ص ٧٠٩ وانظر فيما بعد ص ٢٠٤ .

والمرأة بوصفها موضوعا جنسيا للرجل، لابد أن تكون خاضعة لعواطفها فحسب فهى أيضا لديها قسمة ثنائية أساسية. الرجل بدوافعه الطاغية ورغبته فى المتعة يريد من الأنثى أن تكون **مغرية ومثيرة** وفى الوقت نفسه، بعيدا عن الخوف الجنسي، يطلب منها أن تكون مسئولة عن **السيطرة على رغباتها اللامحددة** ، ومن هنا جاءت الحاجة إليها لأن تكون جنسية محتشمة. فأما الطبقات المختلفة من النساء أو المرأة نفسها فهى بطريقة «دكتور جيكل ومستر هايد» مطلوب منها أن تكون فى **وقت واحد مرغوبا فيها ومحتشمة وعفيفة.** والحل عند «روسو» (الذى كان فى رعب مبالغ فيه من مرض الزهرى حتى الفترة التى كان يعانى فيها من هذا المرض)(١) . هو أن يقدّم لنا نوعين من النساء لتحقيق وظيفتين **يتعذر الدفاع عنهما.** فهو يعرض مثلا كلاسيكيا للمرأة التي تكون كلها حشمة وتواضعا وخجلا بصدد الجنس، ولكنها فى الوقت ذاته مغرية ومثيرة كإحدى حوريات الجنة. أن تكون محتشمة كالتمثال الرخامى، لكنها خُلقت للحب ومقتصدة وغير مسرفة بعد الزواج رغم أنها تكون قبله ذات دلال ومرح. وأن تحجم عن أى إشارة فيها غزل أو عبث مع الرجال الآخرين . وأن تكون على الدوام جذابة ومغرية لزوجها. **وباختصار أن تكون عذراء وبغيا فى آن معا!**

ثانيا : **مشكلة الإقرار بالأبوة.** وهى مشكلة ذات أهمية خاصة فى عدد من الروايات الأخرى حول وضع المرأة ـ كانت مشكلة تثير الوساوس عند «روسو»، فهو يشير مرارا فى مؤلفاته إلى حاجة الرجل إلى أن يكون على يقين مطلق من إخلاص زوجته ليتأكد أن الأولاد هم حقا **أطفاله من صلبه.** ومن ثمَّ نراه يضع معايير أخلاقية جدّ مختلفة للجنسين. وعلى هذا الأساس يبيّن «روسو» الحكم والسيطرة المطلقة للأزواج على زوجاتهم و انحصار النساء فى المنزل عقب الزواج **والرغبة فى فصل الجنسين وانعزالهم** حتى داخل المنزل ، والتربية الأخلاقية للنساء التى هى الضد التام لما اقترحه من تربية أخلاقية للرجال . علامة امتياز الرجل مسألة معقدة، ولكن الفضيلة الوحيدة المهمة للمرأة **هى العفة.**

بعد أن عرضنا الخطوط العريضة والاتجاهات العامة فى فكر «روسو» لا يدهشنا أن فيلسوف المساواة والحرية ، لم يُطبّق القيم البشرية الأساسية بطريقة واحدة على

(١) انظر «الاعترافات» ـ الأعمال الكاملة المجلد الأول ص ٣١٧ .

الجنسين. وكما سنرى عندما نعرض لأصول اللامساواة والتفاوت بين البشر أن الرجال حرفيا هم الذين يخضعون لهذا البحث. أما اللامساواة بين الجنسين فقد كانت مفترضة فى الماضى، وهى لهذا لا تحتاج إلى بحث، وفشل روسو فى تطبيق مثله العليا العزيزة على نفسه على جنس الأنثى سوف نقوم **بتحليله فى الفصل السابع.**

والواقع أن نظرية روسو البطرياركية عن النساء تمثل تراثا طويلاً، وإن كان لا يمكن تفسيرها تفسيرا خاطئا على أنها مجرد تحيّز ، أو أنها تعبّر عن مزاعم العصر وأحكامه المبتسرة التى تنطوى على مفارقة تاريخية، وأن روسو لم يضف إليها سوى قليل من الفكر، أو لم يكن لها سوى تأثير ضئيل على أعماله الرئيسية، وأنها مع احترامنا الكامل لعبقريته ينبغى تجاهلها. وذلك لعدة أسباب : فكتابه «إميل» الذى عرض فيه بالتفصيل للتربية المثالية للنساء يصفه المؤلف بأنه « أفضل وأهم مؤلفاتى جميعا»، وهو الكتاب الذى ينبغى أن يبدأ به المرء حتى يستطيع أن يفهم فلسفة روسو كلها[١]. فهو يعتقد أن العناصر الجوهرية فى تفكيره قد تضمنها كتابه «إميل» والخطاب الأول والثانى[٢]. وفضلا عن ذلك فالكتاب الخامس من «إميل» يخصص أكثر من نصفه لتربية ورعاية المرأة المثالية صوفى **Sophie** التى يرى روسو أنه الجزء المحبب لنفسه من الكتاب . وكما قال أحد النقاد عن الكتاب الخامس : «ما يتعلق بصوفى كُتِبَ بحماس وحميّة، حتى أن الباقى لا أهمية له»[٣]. والأفكار الهامة عن المرأة عند روسو يكشف عنها ما كتبه إلى أحد النقاد أن الرسالة كلها التى كتبها إلى «دالمبير» ، والتى كنا نظن أنها تتعلق بصفة عامة بالمسرح، تبرهن على أن النساء هن المسئولات عن فساد المجتمع[٤].

لم يكن روسو يقينا مطبوعا على قبول الرأى المعاصر أو الآراء المبتسرة المنتشرة فى أيامه[٥] فليس مما يمكن توكيده أبدا أن مثل هذا الفيلسوف الذى يهدم المعتقدات

(١) الاعترافات ص ٥٧٣ . روسو يحاكم جان جاك- الأعمال الكاملة مجلد ١ ص ٦٨٧ .

(٢) روسو يحاكم جان جاك ص ٩٣٣ .

(٣) بيير بيرجلين: «تربية صوفي»، ١١٣ .

(٤) خطاب إلى م. لينياب ٥٨٣ - المراسلات العامة جان جاك روسو ٤ ص ١١٥ .

(٥) خطاب إلى م. دالمبير ص ٨٣ .

القائمة على التقاليد لا يتخذ موقفا محافظا، بل رجعيا إيجابيا بالنسبة **لمسألة وضع المرأة فهو يتحدى بصراحة أولئك الفلاسفة الذين نظروا** إلى آرائه عن النساء على أنها قديمة ورجعية ومبتسرة ويؤكدها الرجال الذين يريدون المحافظة على امتيازات المجتمع البطرياركي ، وأخذ على عاتقه أن يبيّن لهم أن خضوع النساء ليس مجرد نتيجة للعرف أو الأحكام المبتسرة ، بل هو جزء من النظام الطبيعي والضروري للأشياء(١). وعلى ذلك فعلى حين أن رجلا مستقلا مثل «إميل» **لا ينبغي عليه أن يعمل حسابا لآراء أولئك المحيطين به** ، وبصدد المسائل الأخرى ، فإن الحكم المبتسر الذي يقول إنَّ الرجل مسئول عن سلوك زوجته السيئ هو حكم فريد وله ما يبرره، لأن النظام كله في المجتمع يعتمد على تأكيد ذلك(٢) . والواقع أن **روسو يعلن أن اللامساواة بين الجنسين التي انعكست في القانون والعرف «ليست من صنع الإنسان أو أنها على أية حال ليست نتيجة حكم مبتسر ، بل هي حكم العقل»**(٣).

في الفترة التي **كتب فيها روسو لم يكن ثمة تقصير في مناقشة موضوع المرأة.** فوضع المرأة في المجتمع، ومسألة خضوعها للرجل، وما إذا كان أمرا طبيعيا ، أم أنه من صنع الأجيال الماضية **كان مطروحا للنقاش** . ولقد أثار منتسكيو في «رسائله» بعض الموضوعات الأساسية، مثل التنشئة **الاجتماعية للمرأة ، وأهمية إخلاصها من الناحية** الجنسية، ومؤسسة الزواج الواحدي ذاتها (٤). كما أنه ذهب في كتابه «روح الشرائع» إلى أنه من الطبيعي أن **يتميَّز الرجل بالعقل والقوة، والنساء بالسحر والجاذبية**، وأن الجرأة **الجنسية للرجال والمقاومة والخجل من جانب النساء** هي أيضا **من وضع الطبيعة.**(٥) ومن ناحية أخرى قدم «هلفتيوس» في كتابه عن «الإنسان والتربية » تفسيرا مختلفا تماما للفروق المعاصرة بين الجنسين. فقد أشار إلى نساء شهيرات مهمات في مجالات الحياة المختلفة، وقال إنه ليس من الطبيعي أن لا يكون

(١) انظر، مثلا: رسائل أخلاقية، الأعمال الكاملة ٤ ص ص ١٠٩٠ ـ ١٠٩٢ .
(٢) إميل ص ص ٣٨٠ ـ ٣٨١ . وإميل وصوفي الأعمال الكاملة ٤ ص ٩٠٠ .
(٣) إميل ص ٣٢٤ .
(٤) مونتسكيو: «رسائل فارسية» أماكن متفرقة مثلا رسالة ٢٦، ٣٨، ٦٢ .
(٥) مونتسكيو: «الروح القوانين» ١٦٤٩ ص ص ٢٥٢ ، ٢٥٨ .

لهن ميزات إذا ما قورن بالرجال يقول: **«لو أن النساء كن عموما أوفى من الرجال، فذلك بصفة عامة لأنهن نِلْنَ «تربية أسوأ»**(١). لكن أول تطبيق جوهرى لنظريات عصر التنوير عن أهمية دور البيئة والتعليم فى حالة النساء إنما يرجع فيه الفضل إلى فصل «عن النساء» كتبه البارون «هولباخ» فى كتابه النظام الاجتماعى فهو يؤكد «أن الطريقة التى تربت عليها النساء فى جميع البلدان كانت ، فيما يبدو تربية تستهدف تحويلهن إلى مخلوقات يتميزن بالخفة والطيش، والهوى والنزوة، محرومات من عقل الطفولة طوال حياتهن» (٢). ورفض المجتمع الأوربى المعاصر إعطاءهن التربية المعقولة، فيما يقول هولباخ : هو مثال آخر للعبودية العامة التى تخضع لها النساء باستمرار. وهناك كذلك عدة مقالات فى «موسوعة الفلاسفة» تحت عنوان «النساء» تعرض فيها للقضية وخصائص الأنثى المختلفة الطبيعة وخضوع النساء لسلطة الرجال(٣).

وفضلا عن ذلك فلم يكن روسو يكتب عن النساء من فراغ. لكنه هو نفسه كانت له آراء فى حياته المبكرة فى هذا الموضوع ، تختلف اختلافا تاما عن آرائه التى عرضها فى كتبه، فلقد تعاون مع مدام دوبن Dupin فى كتاب مقترح عن وضع النساء فى المجتمع لم يبق منه سوى صفحات قليلة ، ومن الواضح أنه كان يحتوى **على هجوم ثورى عنيف على** الوضع المفروض على النساء(٤). ومقالتاه الموجزتان عن النساء المؤرختان بتاريخ عام ١٧٣٠ تكشفان كذلك عن أنه كان يعتنق آراء راديكالية ، عن النساء ودورهن الصحيح ، فى شبابه أكثر من آرائه فى أواسط العمر(٥). ومن ثَمَّ فآراؤه المتأخرة ليست، للأسباب السابقة ، فوق النقاش بالتأكيد **بل هى تؤلف موقفا «فكريا واعيا».**

(١) هلفتيوس: رسالة عن الإنسان مجلد ١ ص ١٥٦ .

(٢) هولباخ «النظام الاجتماعى» ص ١٢٢ (ترجمتى) !

(٣) الموسوعة أو معجم موجز عن العلوم والفنون والآداب نشره دالمبير وديدرو مجلد ٦ ص ص ٤٦٩ - ٤٧٧ .

(٤) برجلين فى مناقشة تقرير في حولية جان جاك روسو ٣٥ ص ١٢٦ .

(٥) «عن النساء» «مقال عن الأحداث المهمة المتعلقة بالنساء والأسباب الخفية» الأعمال الكاملة المجلد الثانى ص ، ١٢٥٤ .

ثالثا : والسبب الرئيسى الأخير للاهتمام بحجج روسو عن التربية الصحيحة للمرأة ودورها هى أن نتائج اقتراحاته كانت مأساوية حتى داخل النظرية الاجتماعية، وهى فضلا عن ذلك لم تكن مأساوية بالنسبة للنساء أنفسهن بل لمؤسستين صوَّرهما على أنهما النماذج العليا للتجربة البشرية . وكما سنرى فى الفصل الثامن فإن تنشئة المرأة الاجتماعية بطريقة روسو إذا ما قُبلت وخضعت للقيود التى يراها حقا بالنسبة لها، سوف تدمر الأسرة الواحدية والمجتمع المثالى، وسوف تدمر نفسها أثناء السير.. علينا أن نتتبع فحسب ونفكر فى مصير اثنين من النساء المثاليات التى ابتكرهما روسو وهما «جولى Julie » فى «هلويز الجديدة"و«صوفى Sophie» فى كتابه «اميل » ونتيجتهما التى لم تتم لنرى أن نظريته فى تربية ومعالجة النساء هى فى عملية التطبيق تؤدى إلى نتائج مأساوية . إن معرفة روسو لصراع الولاء الذى تواجهه الموجودات البشرية أدت به إلى نتائج تشاؤمية فيما يتعلق بمصير الرجل، أما نتائجه فيما يتعلق بمصير النموذج الوحيد الذى تصوره للمرأة، فهى أشد سوءا.

الفصل السادس

المرأة الطبيعية ودورها

الحجة الأكثر انتشارا التى يستخدمها روسو لتبرير التفرقة المستمرة بين الجنسين ، ودور الأنثى هى **أن هذا الدور طبيعي**. فبعيدا عن أن يكون شيئا قد فرض عليها أو تطور إليها عن طريق النظم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فإن **السلبية، والخضوع، والاعتماد على الآخر ، والاحتشام ، والخجل، ونقص العقل، والحساسية...** إلخ هى كلها خصائص منحتها **لها الطبيعة**(١)، ولما كان «روسو» هو النموذج النمطى فى الفكر الحديث لهذه الحجة، ولما كان تمجيد الطبيعة هو الموضوع الأثير فى كل كتاباته الفلسفية، فمن الأهمية بمكان أن نفحص بعناية ودقة هذه الحجة كما صاغها.

جانب مهم من كتابات «روسو» بصفة عامة مخصصٌ لما يمكن أن نسميه **تأليه الطبيعة**، فى الجنس البشرى وفى نمط الحياة، ولرفض ، أو على الأقل نقد وتدمير معظم نتائج الحضارة التى اعتبرها معاصروه من مكونات التقدم، والشعار الذى اختاره من كتاب «السياسة» لأرسطو ليفتتح به أصل «التفاوت بين البشر» هو **«ليس فى الأشياء الفاسدة، بل فى تلك الأشياء المنظّمة تنظيما جيدا وفقا للطبيعة، ينبغى علينا أن نتدبر ما هو طبيعي»**. ويمكن اعتباره أحد المبادىء الأساسية، وكذلك القول «بأن الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا وأنها لا تكذب» هو خيط يسرى فى كل كتاباته(٢) . وكما أن تربية «إميل» قد خطط لها بعناية حتى تمكّنه من أن يكون رجلا طبيعيا فى

(١) راجع الإشارات المقتبسة في الفصل الخامس.

(٢) مقال حول «أصل التفاوت» الخطاب الأول والثانى ص ص ٧٧ و ١٠٤ و ٢٢٩ . ورسالة إلى ليناب «المراسلات العامة» ٤ ص ١١٤ .

عالم فاسد، فكذلك «صوفى» زوجته المقترحة، خطَّط لها حتى تكون امرأة طبيعية ، فهو ينصحها بأن تحترم وضعها كامرأة، ويقول لها روسو: **«الأمر الجوهرى أن تكونى كما أرادت لك الطبيعة أن تكونى ، إن المرأة تميل دائما أكثر مما ينبغى أن تكون كما يريد لها الرجال أن تكون»** (١) ولما كانت تربية «صوفى» هى الضد المباشر لتربية «اميل» كان من الجوهرى أن نرى ما هى المبررات المستخدمة لاكتشاف الرجل الطبيعى وكيف يختلف عن تلك المبررات التى استخدمها لاكتشاف المرأة الطبيعية.

يستخدم «روسو» وسيلتين أساسيتين ليفصل ما هو طبيعى عند الرجل عن الخصائص التى اكتسبها من الحضارة والحياة الاجتماعية. الوسيلة الأولى أن يفصل الخصائص الفطرية للفرد عن تلك الخصائص التى تنتجها البيئة. والغرض الحقيقى «لاميل» أن يبين لنا أن الرجل يمكن تربيته لينشأ مستقلا عن الحكم المبتسر الشائع، ويدّعى روسو أنه يطور فى «اميل» تلك الخصائص الفطرية التى تعوق المجتمع والحضارة عادة نموها عن طريق ما يحتويه من نساء حتى أننا لم نعد ندرى ماذا يشبه الرجل. والتعارض الحاد الذى وضعه بين **هاتين الطريقتين** والتمييز بين الطبيعة والتنشئة بقصد التفرقة بين الجنسين سوف نناقشها فيما بعد.

المنهج الآخر لاكتشاف الرجل الطبيعى مفترضا «حالة الطبيعة» لم يكن بالطبع عملا ينفرد به روسو إطلاقا، فقد استخدم كثير من الفلاسفة تصور «حالة الطبيعة» ، فى محاولة لانتزاع الأغراض التاريخية، ونتائج الحياة السياسية والاجتماعية، حتى يكتشفوا أنّ الطبيعة الإنسانية والعلاقات الإنسانية متشابهة فى أساسها العميق. ففلاسفة من أمثال «لوك» استخدموا هذا المفهوم لفحص الإنسان فى الحالة التى يكون فيها بغير قانون . وفى بعض الصور الأخرى مثل روسو كان يستهدف فصل نتائج تربية الموجودات البشرية، والتقدم التكنولوجى، وتقسيم العمل، والملكية الخاصة. وحشد من المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأخرى، عن الطبيعة البشرية التى تفسر على أنها سابقة لجميع هذه الإضافات الخارجية منطقيا إن لم يكن زمانيا. وهكذا فإن المنظِّر السياسى، على الأقل عادة، يستفيد من النتائج التى يصل إليها بهذه الطريقة ليؤكد النظام الاجتماعى والسياسى المبرر والمشروع بالخصائص الإنسانية التى أقرتها الطبيعة.

(١) "إميل" فى الأعمال الكاملة ٤ ص ٦٩٢ وص ٧٣٦ .

هذا هو نوع الاستكشافات الفلسفية التي قام بها روسو في كتابه **«أصل التفاوت بين الناس»**. وكما قال فى تصديره لهذا الكتاب وهو يبرر منهجه أننا لا نستطيع أن نكتشف أصل التفاوت بين البشر ما لم نعرف **ما هو الإنسان حقا**. فإن علينا أن ندرس لا تلك الحالة المشوهة والتى لا يمكن أن نعترف بها التى يقول بها «جلوكس Glaucus» والتى شوهتها كثير من العوامل فى تاريخ المجتمع بل ندرس **«الإنسان كما شكَّلته الطبيعة فى تكوينه الأصلي»** وحاجاته الحقة و «المبادىء الكامنة فى واجباته» . وها هنا فقط يمكن أن ننجح فى أن نفصل «في التكوين الحالى للأشياء بين ما وهبته الإرادة الآلهية لنا، وبين ما يدعي الفن البشرى أنه قدّمه لنا»(١). وليكن واضحا أنه استبعد ادعاء الدقة التاريخية ، لكنه يستهدف توضيح طبيعة الأشياء عن طريق الاستدلال الافتراضى ، وهكذا شرع «روسو» فى اكتشاف الحالة الطبيعية للجنس البشرى ، ولم يدعِ أى فيلسوف سابق مثل هذا الاكتشاف ولا نفذ حقا، فيما يرى روسو، فى أغوار الماضى البعيد حتى وصل إلى الإنسان الطبيعي.

وكما لاحظنا من قبل(٢) فإن كتاب «روسو» لم يسلم بحالة بسيطة فريدة، للطبيعة، بل بسلسلة من المراحل المتميّزة المتعاقبة ثقافيا. وهو يقول للقارئ عن هذه المراحل: **«سوف تبحث عن العصر الذى ترغب أن يتوقف عنده نوعك»**(٣). ومن المهم أن نلاحظ أن المرحلة التى كان فيها الجنس البشرى حيوانات منعزلة ، التى أطلق عليها اسم **«حالة الطبيعة»** ليست هى المرحلة التى كان يرغب أن يتوقف فيها نوعه البشرى. وأكثر أهمية أنه فى السياق الحاضر أنه يشير فى الماضى إلى مراحل مختلفة مفترضة لكى يؤكد «الحالة الطبيعية» للخصائص المختلفة ولوضع الأمور . ويصدق ذلك بصفة خاصة عن **المرأة الطبيعية وعن الوضع الطبيعي للأسرة فى آن معا.**

(١) تصدير مقال عن التفاوت ص ص ٩٦ - ٩٧ .
(٢) مثلا أ. لفجوى «نسبية روسو المفترضة حول أصل التفاوت». مقالات في تاريخ الأفكار بولتيمور ١٩٤٨ .
(٣) أصل التفاوت ص ١٠٤ .

فى القسم الأول من كتابه «أصل التفاوت» يرسم روسو صورة لما سوف يشير إليه من الآن فصاعدا باسم «الحالة الأصلية للطبيعة» . وتلك هى المرحلة التى افترض فيها أن الموجودات البشرية من الجنسين عاشت فيها معزولة وتعيش حياة البدو الرجل متجنبين التعاون تماما اللهم إلا فى **اللقاءات المؤقتة العابرة التى تشبع دوافعهما الجنسية**: فالذكر والأنثى يتصلان جنسيا دونما أى **تفضيل لفرد على آخر**؛ إذ لم تكن لديهما القدرة على المقارنة. ثم يذهب كل منهما ـ الرجل والمرأة كل فى طريقه، ولا يعرف الواحد منهما الآخر لو التقيا مرة أخرى . ولهذا يقال إن الجنس الطبيعى والغريزى يختلف اختلافا جذريا عن الحب الجنسى كتجربة فى المجتمع المتحضر ـ عن تلك العاطفة المرعبة المتهورة **«التى تبدو فى جنونها وكأنها ستدمر الجنس البشرى وهى تستهدف المحافظة عليه(١)». الجنس فى حالة الطبيعة عبارة عن شهوة حيوانية بسيطة، أشبه بالجوع والعطش والحاجة إلى الراحة وغريزة مخصصة للمحافظة على النوع.** وعلى استعداد لأن تشبع إرادة أى عضو فى أحد الجنسين يتصادف مروره. وما يخبره الإنسان الحى ليس إلا الجانب الفزيقى من الشعور بالحب، كمضاد للجانب الأخلاقى، الذى يلحق بالموضوع المفضل **وهو عاطفة مصطنعة أنتجها استخدام المجتمع»**(٢).

ما دام لم يتصل أحد فى هذه **الحالة الطبيعية الأولى** أو لم يبد أى **قدر من التعارف** ، بأى شخص آخر، فإن الإناث من الناحية العملية ، هن آباء نسلهن. رغم أنهن لم يمنحن أية غريزة أبوية، وقد ترضع الأنثى الطفل لأول مرة من أجل راحتها هى ، ثم بعد ذلك كعادة **أصبحت محببة عندها**. وما أن يصبح قادرا على أن يقتات بمفرده حتى تتركه أمه. ولا يتعرف أحدهما على الآخر أبدا. ويذهب «روسو» إلى أن الأنثى البشرية مزوّدة ومجهّزة لتغذية طفلها، وتغذية وحماية نفسها أيضا، ما دامت قادرة على حمله بسهولة، دون أن يجعلها تبطئ وهى تغذّ السير. والحق أنه سار إلى أعماق بعيدة ليعارض بقوة الاعتراض الخطير الذى قال به لوك ضد الفكرة التى تقول إنّ الإنسان الطبيعى عاش فى عزلة . والنزاع هو أن اتصال والدين فى الزواج ضرورى لبقاء الجنس البشرى ، وأنه من ثمّ لا توجد حالة للطبيعة يمكن أن تكون افتراضا معقولاً، **لا يفترض فيها وجود الأسرة النووية**(٣).

(١) أصل التفاوت ص ١٣٤ .

(٢) أصل التفاوت ص ١٣٥ .

(٣) أصل التفاوت ص ص ٢١٣ ـ ٢٢٠ .

ودون الدخول فى تفصيلات سواء حجة «لوك» أو حجة روسو المعارضة من المهم أن نشير إلى عدة توكيدات عند الأخير تتعارض تعارضا جذريا مع مزاعم روسو اللاحقة عن الوضع الطبيعى للأسرة :

أولاً: لقد زعم أنه فى حالة الطبيعة السابقة على التعايش على طريقة الأزواج، فإن الحوامل كنّ قلّة والأطفال كانوا معا ، وسرعان ما يستطيعون حماية أنفسهم ، ولذلك فإن الأمهات، من غير المحتمل أن يكون لهن أكثر **من طفل واحد** يعتمد عليهن فى وقت واحد، قادرات تماما على حماية الطفل دون عون من أحد.

ثانيا : فى الحالة الأولى للطبيعة ما دام الذكر والأنثى ينفصلان عقب الجماع. ولا أحد يعلم أطفال من هؤلاء، فليس هناك سبب منطقى عنده يجعله يساعد الأنثى فى تربية طفلها. وهذا الزعم يأخذ به روسو - وهو كما قال - يدل على فشل «لوك» وليس أقل من فشل «هوبز» فى الذهاب إلى ما وراء قرون المجتمع إلى **الحالة الحقيقية الطبيعة** التى لم يوجد فيها أى مبرر لأى إنسان للتعايش أو التعاون مع أى شخص آخر.

ثالثا : انتقد روسو حالة الطبيعة عند لوك بطريقة مشوهة منهجيا. فقد هاجم «لوك» على أساس أنه استخدم «براهين أخلاقية» فى حجته على الوجود الطبيعى للأسرة، فأشار إلى الذكر على أنه **«ملزم برعاية نسله»** ومن ثمَّ فهو «ملزم» بالإبقاء على الأنثى إلى أن يستطيع **الأطفال أن يقوتوا** أنفسهم بأنفسهم(١). وأمثال هذه الحجج الأخلاقية يعترض عليها «روسو» : «إذ لم يكن لها قوة كبيرة فى أمور فزيقية . وهى تصلح فقط أن تقدم مبررا لوجود وقائع قائمة أكثر من البرهنة على الوجود الحقيقى لتلك الوقائع»(٢) . ومن الواضح من عبارته الثانية أنه يفرق بين ما يمكن أن يريد الفيلسوف تبريره على أنه خير، وما يمكن أن يبرهن على أنه ضرورى فى النظام الطبيعى للأشياء. لأنه يقول : **«على الرغم من أنه ربما كانت ميزة نافعة للجنس البشرى أن يدوم اتحاد الرجل والمرأة، فإنه لا ينتج من ذلك أن تكون الطبيعة هى التى أقرت هذا الوضع، وإلا لكان من الضرورى أن نقول إن الطبيعة أيضا هى التى أنشأت**

(١) أصل التفاوت ص ٢١٥ .

(٢) أصل التفاوت ص ٢١٥ .

المجتمع المدنى، والفنون والتجارة ، وكل ما نقول إنه نافع ومفيد للناس»(١). ومن الواضح أن ذلك يهدم تماما الغرض من تصور حالة الطبيعة، لأن المرء يستطيع أن يدخل فيها أى مؤسسة بشرية يجدها مرغوبة.

لا يوجد حب جنسي **إذن فى حالة الطبيعة عند روسو بمعزل عن الغريزة التى تتطلب إشباعا متبادلا**، ولا يوجد زواج ولا أسرة ، ولا أى علامة أخرى على اعتماد أحد الجنسين على الآخر أو اللامساواة بينهما . وعندما يقول فى كتابه «اميل » **الواقع أنه يوجد فى حالة الطبيعة مساواة حقيقية غير قابلة للاختلاف أو التخريب، مادام يستحيل تلك الحالة أن يكون الاختلاف المحض بين رجل ورجل كافيا لأن يجعل أحدهما يعتمد على الآخر»**(٢). فليس لديه مبرر مشروع لأن **يستبعد الأنثى وهى نصف الجنس البشرى**. والواقع أننا إذا ما عرفنا أن تلك المرأة الطبيعية المنعزلة يُفترض فيها أنها قادرة على إطعام نفسها ونسلها، فى حين أن الرجل يُطعم نفسه فقط ليحافظ على نفسه، فإن من الصعب أن يقال إنها كانت شيئا آخر غير أنها مساوية للرجل(٣).

لم يكن موقف «روسو» من الحالة الأصلية للطبيعة الرفض الواضح ، وعلى حين أن أهلها كانوا متخلفين بدائيين، فقد كانوا بغير شك أحرارا، مستقلين والاستقلال عنده كان أكثر القيم أهمية . وهو يتساءل «أى نوع من البؤس كان يمكن أن يكون هناك .. أو أن يحيق بالموجود الحر الذى قلبه فى سلام، والذى جسده صحى؟»(٤) فى حين أن حالة الطبيعة الأصلية لم تكن هى العصر الذى اختاره، لذا يتساءل أننا على الأقل نُعلِّق الحكم عليه إلى أن نرى ما الذى يعقبه. وفضلا عن ذلك لقد كانت المنطقة الوحيدة المتحررة من شرور الأنانية تماما كمتميز لها عن الدرجة الصحية للحب الذاتى. وحالما يكون هناك أى اتصال مُنظّم بين الأفراد، حتى تبدأ الأنانية تلوّث أخلاق الجنس البشرى. إنّ «روسو» ينظر إلى الماضى لحالة الطبيعة الأصلية، لكى يبرهن على أن الإنسان بطبيعته خيّر(٥). وهو خيّر لأنه لا يحتاج لأى شخص آخر، ولا يقارن نفسه

(١) أصل التفاوت ص ٢١٦ .
(٢) إميل ص ٥٢٤ .
(٣) لا أعنى بذلك أن روسو كان سيوافق على هذه النتيجة. على الرغم من أنها تنبع منطقيا من حججه عن حالة الطبيعة.
(٤) أصل التفاوت ص ١٢٧ .
(٥) أصل التفاوت " انظر : ص ص ١٢٨ ـ ١٣٢ عن خيرية الإنسان في حالة الطبيعة الأصلية ولاحظ في صفحات ١٤٦ ـ ١٤٩ أن المشاحنات والمعارك والغيرة والشقاق، يفترض أنها بدأت بمجرد أن بدأ الاتصال المنظم بين الأفراد، والتفاضل بين الأسر وأقيمت بذور الملكية الأولى.

بأى شخص آخر، وليس لديه مبرر للخوف من أن أى شخص سوف يسعى لإيذائه.

الأحداث الحاسمة التى تفصل حالة الطبيعة للجنس البشرى عن بداية المجتمع المدنى فى كتابه «أصل التفاوت»، **أقامتها الملكية الخاصة للأرض، وتقسيم العمل بين الزراعة والتعدين. ومن هذه الزاوية يؤكد** «روسو» أن بعض الناس بدأوا فى إفساد غيرهم واستعباده، ما دام كل منهم لم يعد مكتفيا بنفسه، فبدأت تظهر كل شرور التفاوت الاجتماعى وتنمو. ومرحلة «روسو» المفضلة فى التاريخ الافتراضى الذى افترضه للإنسان هى الفترة الطويلة الواقعة بين الحالة الأصلية للطبيعة وعهد اللامساواة الذى رأى أنه ينتجه تقسيم العمل - أعنى أن ذلك هو **«العصر الذهبى» للأسرة النووية البطرياركية**، وذلك واضح جدا من أمرين : **امتداحه لها فى «أصل التفاوت»** ، ومن المحاولات المتعددة التى **بذلها لإعادة خلق الموقف** فى كتابه «اميل» وفى رواية «هلويز الجديدة » ، وفى وصفه المثالى لأهل الجبل فى سويسرا، أن الإنسان المكتفى بنفسه الواثق من ذاته، الريفى، والأسرة الأبوية هو عند «روسو» على الأقل واحد من نموذجين محتملين لحياة الإنسان، والنموذج الوحيد الممكن فى عصر فاسد، وهو يسميه «الأول الحقيقى للعالم» (١).

وكما يذكرنا «لفجوى» عند روسو باختصار تكمن **خيرية الإنسان فى انتقاله** من **«حال الطبيعة»** ، **«لكن ليس أكثر مما ينبغى** .. »(٢) لكن نطاق الانتقال من الكفاية الذاتية، والاستقلال مطلوبين **لإدخال روسو فى الأسرة النووية**. كانا عظيمين على نحو ملحوظ بالنسبة للمرأة أكثر من الرجل. إذ فجأة فى فقرة واحدة وبدون تفسير، افترض وجود «ثورة أولى» فيها معا مع الأدوات الأولية والأكواخ الأولى، التى تؤلف معا «نوعا من الملكية» يظهر أول معاشرة فى صورة الأسرة النووية الواحدية.. وفجأة أيضا، وبلا مبرر، أدخل تقسيما كاملا للعمل للجنسين. وعلى حين أن طريقة الحياة

(١) أصل التفاوت ص ١٥١ . «إميل» ص ٨٥٩ وهلويز الجديدة - الأعمال الكاملة ص ٧٩ - ٨٤ وخطاب إلى دالمبير ص ص ٦٠ - ٦٥ .

(٢) «النسبية المفترضة» ص ٣١ .

السابق بين الجنسين كانت متحدة فى هوية واحدة، فقد أصبح النساء الآن أكثر استقرارا ونما عندهن اعتياد **رعاية الكوخ والأطفال**، فى حين يذهب الرجل للبحث عن القوت المشترك[1]، وتقسيم العمل، بالطبع، يعنى أن الأنثى هى نصف الجنس لم تعد بعد مكتفية بذاتها، وطالما أن **هذا الاكتفاء الذاتى كان ضمان الحرية والمساواة التى تتسم بها حالة الطبيعة الأصلية، فربما** توقع المرء أن يجد، رغم أن المرء لن يجد، **بعض الشروح تفسر التفاوت وانعدام المساواة** التى كانت بذلك قد استقرت. وهذه الأسرة الأولى، من ناحية، توصف بأنها وحدة فقط لروابط **«الحب المتبادل والحرية»**[2] . لكن من ناحية أخرى. فقد تخصص الرجل **للعمل فقط**. ويرى «روسو» أن ذلك نتاج للملكية[3]، ومن الواضح **تماما «أن متاع الأسرة ينتمى إلى الأب وحده»**. متاع الأب الذى هو السيد الحقيقى، هو الروابط التى تجعل الأطفال يعتمدون عليه. وفى استطاعته أن يعطيهم حصة من الميراث بشرط أن يكونوا **جديرين بها بإذعانهم المتواصل لرغباته**[4]. وليس ثمة مبرر للزعم ـ طالما أن المتاع **ممتلكاته وحصيلة عمله**، أما العمل المخصص لزوجته فلا يُنظر إليه على أنه عمل إنتاجى ـ بأن الوضع **الضرورى للمرأة أقل إذعانا لزوجها من أطفالها**. وكما رأينا فإن الطابع الأبوى الضرورى للعصر الذهبى للأسرة واعتماد النساء الاقتصادى على الرجال تؤكده الكثير من مؤلفات روسو التالية.

والأمر المهم الجدير بالملاحظة فى هذه النقطة هى أن زعم البطرياركية لا يشير إليه «روسو» على أنه يشكل اللامساواة بين موجودين بشريين ناضجين. ومن الواضح أن اللامساواة البشرية التى يتحدث الكتاب (أصل التفاوت)**ـعن أصولها هى فقط اللامساواة بين ذكر وذكر آخر** . وهناك إشارة سريعة إلى ذلك ـ فى فقرة مبكرة من الكتاب، عندما يُشار إلى النساء بلا وخز للضمير ، على أنهن «الجنس الذى ينبغى أن يطيع»[5]. ومن **الواضح أنه** حتى **الثورة الثانية العظيمة** بدأت تظهر ملكية الأرض وتقسيم العمل بين

(١) أصل التفاوت ص ١٤٧ .
(٢) أصل التفاوت ص ١٤٧ .
(٣) أصل التفاوت ص ١٥٤ «من المستحيل تصور فكرة الملكية على أنها نابعة من أى شىء آخر سوى العمل المشترك».
(٤) أصل التفاوت ص ١٦٦ .
(٥) أصل التفاوت ص ١٣٥ .

الرجال، وينظر «روسو» إلى الجنس البشرى، بغضّ النظر عن الطبيعة البطرياركية للأسرة ، على أنه عاش فى حالة من المساواة التامة، وبالتجديد عندما «احتاج رجل واحد أى ذكر لمساعدة رجل آخر، و«لاحظا أنه من المفيد للشخص المفرد (الذكر) أن تكون له الوسائل التي يملكها الاثنان ـ أن المساواة قد اختفت»(١).

فى جميع أعمال «روسو» التالية يعالج **الأسرة النووية** على أنها مؤسسة طبيعة واحدية الزواج كالمصير الذى وهبه الله للجنس البشرى «أقدم المجتمعات كلها والمجتمع **الوحيد الذى يُعدّ طبيعيا هى الأسرة**»ـ كما يقول فى بداية «العقد الاجتماعى»(٢). وهو يصف الرجل فى الحالة البدائية فى كتاب «اميل » يؤكد **«أن الرجل حددت الطبيعة مصيره، أن يكون قانعا بأنثى واحدة»!** وأن «المعاشرة تؤدى إلى نوع من **الرابطة الأخلاقية، نوع من الزواج» «تنتمى فيه الأنثى بالاختيار إلى الذكر الذى وهبته نفسها مع رفضها للآخرين جميعا بصفة عامة.** وروسو فى رفضه التام لآراء «لوك» يستخدم هنا حجة أن الأطفال عاجزون لمدة طويلة حتى يستطيعوا أو تستطيع أمهم« بعناء» أن تعمل بدون محبة الأب ، والرعاية التى تنتج عن هذه المحبة(٣).

وفضلا عن ذلك فليست بالضبط **الأسرة الواحدية الزوج**، بل **الأسرة الأبوية** هى التى سوف يفترض روسو من الآن فصاعدا وجودها **طبقا لنواميس الطبيعة.** إذ ينصح «إميل» بأن**«الحياة الريفية البطريركية»** هى **«أصل حياة الإنسان وهى الأكثر سلاما ، وهى الطبيعة أكثر، والسعيدة أكثر لأولئك الذين لم تفسد قلوبهم بعد»**(٤) . ويقال لـ « صوفى» بالمقابل: **«عندما يصبح إميل زوجك، فإنه يصبح سيدك. تلك هى إرادة الطبيعة أنه ينبغى عليك طاعته»**(٥). وفى بحث عن «الاقتصاد السياسى»، وفى فقرة مقابلة من مخطوطة جينيف من بحثه عن «العقد الاجتماعى». ويقدم روسو ثلاثة أسباب **لضرورة سيطرة الذكر** على أسرته:

(١) أصل التفاوت ص ١٥١ .
(٢) العقد الاجتماعي ـ الأعمال الكاملة مجلد ٣ ص ٣٥٢ .
(٣) إميل ص ٧٩٧ .
(٤) إميل ص ٨٥٩ .
(٥) إميل ص ٨٦٥ .

أولا: لابد أن تكون هناك سلطة نهائية واحدة تحسم الموضوعات التي تختلف فيها الآراء.

ثانيا: ما دامت النساء يكُنَّ أحيانا عاجزات **وضعيفات بسبب وظائف الإنجاب** فإن هذه السلطة النهائية لابد أن **تكون في يد الرجل.**

ثالثا: المسألة التي يرد إليها الأمر بوضوح هو أنه لابد **أن يكون للرجل سلطة على زوجته،** لأن من الجوهري **بالنسبة له أن يعرف أن الأطفال الذى تنجبهم هم أطفاله ،** ويتأكد من ذلك(١). ومن ثمَّ فإن **مطلب التأكد من الأبوة يُرى** على أنه المبرر الذى لا مفرَّ منه لخضوع **النساء الطبيعي** ومن هنا يذهب روسو:

«الواجبات النسبية للجنسين ليست متساوية، ولا يمكن أن تكون متساوية تماما، وعندما تشكو المرأة من ظلم اللامساواة التي فرضها عليها الرجل تكون مخطئة. فهذه اللامساواة **ليست قانونا بشريا، أو على الأقل ليست عملا مبتسرا بل هى حكم العقل:** أن يكون أحد الجنسين الذى عهدت اليه الطبيعة بالمحافظة على الأطفال **فلابد أن يكون مسئولا عنهم لدى الجنس الآخر** »(٢).

ومرة أخرى يقول «روسو» في خطاب إلى «دالمبير» كما لو كانت كل الواجبات القاسية الصارمة للمرأة لم تكن مستمدة من حقيقة واحدة هى أن الطفل لابد له من أب(٣). «فكيف يمكن لنفس الشريعة الأخلاقية أن تنطبق على الجنسين، **عندما تكون العفة لهذا السبب أكثر جوهرية عند المرأة منها عند الرجل؟** فمن المُسلّم به أن الزوج غير المخلص قاس وظالم لزوجته، لكن المرأة الزانية التى تعرِّض نفسها لإمكان الحمل وإنجاب طفل لا يكون لزوجها هى «بالقطع امرأة خائنة وغادرة. إنها تهدم الأسرة، وتمزق روابط الطبيعة»(٤). وسيكون طفلها المسكين علامة على عدم إخلاصها لزوجها ، وسيكون هو اللص الذى يسرق ملكية أطفاله، فالحاجة إلى أن يعرف الرجل أن أطفاله هم من صلُبه ، وأن يعتقد الآخرون أيضا أنهم كذلك . هى السبب الأساسى الذى جعل «روسو» **يفصل فصلا تاما الأخلاق والتربية الأخلاقية عند النساء عما وضعه للرجال.**

(١) مقال عن «الاقتصاد السياسى»، الأعمال الكاملة مجلد ٣ ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ـ و«العقد الاجتماعى» المسودة الأولى ـ الأعمال الكاملة مجلد ٣ ص ٢٩٩ . وسوف نناقش هذه الحجج فى الفصل السابع فيما بعد.

(٢) إميل ص ٢٩٧ .

(٣) خطاب إلى دالمبير ص ص ٨٥ .

(٤) إميل ص ص ٦٩٧ ـ ٦٩٨ .

من الضروري أن نقوم بشيء من الاستطراد عند هذه النقطة، وأن نعود إلى أفكار «روسو» عن الجنس ولكي نفهم فهما **تاما الخصائص التي وضعها للمرأة الطبيعية.** يقول في بداية وصفه لتربية «صوفي»: في كل شيء لا يعتمد على الجنس تكون المرأة **مثل الرجل ؛ فهي لها نفس الأعضاء، ونفس الحاجات ، ونفس الملكات** لكنه يضيف بسرعة لكن **«ما أن نتحدث عن الجنس حتى يكون الرجل والمرأة مختلفين من كل جانب». ويكمل بعضهما بعضا. «وترجع صعوبة المقارنة بينهما إلى عجزنا عن اتخاذ قرار في تكوين أي منهما: ما الذي يتعلق بالجنس، وما الذي لا يتعلق به»**(١). وما يظهر على الفور هو أنه في ذهن «روسو» أن كل ما يتعلق بالمرأة هو **مسألة الجنس** . وهكذا يذهب في ثلاث فقرات قصيرة من عبارته التي يقول فيها :**«في كل شيء لا يعتمد على الجنس تكون المرأة رجلا»** . إلى النتيجة التي يقول فيها . **«المرأة الكاملة والرجل الكامل لايشبه الواحد منهما الآخر في الروح أكثر من الوجه»** (٢).

طالما أن «روسو» يذهب إلى أن دور المرأة في العملية الجنسية، بالإضافة إلى وظيفتها كأم في الأسرة البطرياركية - **يعكس مضامين هائلة على شخصيتها بأسرها**، والطريقة التي ينبغي أن تُربى عليها، فإنه من الضروري أن نرى كيف تغيّرت أفكاره عن الجنس من تلك الأفكار التي عرضها في كتابه : «**أصل التفاوت**». لقد رأى هناك أن المعاشرة الجنسية هي نشاط غريزي يحتاج إلى الإشباع، وينخرط فيه الجنسان بحرية . وأي شكل آخر من الحب الجنسي يُنظر إليه على **أنه نتاج للمجتمع**. وما رآه أخيرا على أنه خصائص طبيعية للجنسين يقوم على أساس نظرته للعملية الجنسية بوصفها **ليست** عملية مشاركة متبادلة ، وإنما هي عملية يقوم فيها **الذكر بدور المهاجم** والأنثى بدور **المعتدى عليها**. ومن هذه النظرية المنقّحة عن الجنس ، نجد أن الجنس في صورته الاجتماعية له هو ذاته صورتان متناقضتان «فروسو» يستنبط كل هذه الخصائص الأنثوية بالضرورة - كالخجل ، والحياء والاحتشام والسلبية، والمقاومة بدلال، والتي تحدد ملامح مسار التربية التي تخضع لها «صوفي».

على الرغم من أنه لم ينكر أبدا **أن للنساء والرجال حاجات جنسية متماثلة**، فإن «روسو» في أول نسخة معدلّة من الجنسية البشرية ، انطوى كلامه على أن الذكر

(١) إميل ص ص ٦٩٢ - ٦٩٣ .
(٢) إميل ص ص ٦٩٢ - ٦٩٣ .

يستثار **فقط عندما تعرض الأنثى نفسها أمامه لاسيما على نحو يسرّه ويرضيه، وتغريه بخجلها** وحيائها ودلالها، ومقاومتها سواء أكانت أصيلة أو مثيرة كلما تقدم نحوها. وهكذا تختفى تماما **التبادلية والتلقائية** التى كانت قائمة فى حالة الطبيعة الأولى والتى تحدث عنها فى خطابه إلى «دالمبير» حيث ذهب إلى أن الرجل لابد أن يكون هو بالضرورة المطارد طالما أن إثارته الجنسية تعتمد على الإنجاز الناجح للعملية الجنسية . وإذا لم تُغطِّ النساء رغباتهن بالخجل والحياء أو على الأقل بالمقاومة الواهنة الضعيفة. «**فلن تستثار أبدا الانفعالات الطاغية التى أضفتها حرية مملة**»(١). وبعيدا عن أن يكبت الرجل رغباته «**فإن الحشمة تثيرها**» ويسبب ما يبدو أنه إيمان مزدوج فى الإمكانات الطبيعية للإثارة الجنسية عند الرجل، ينتهى روسو إلى أنه حيثما لا يكون جوهريا للرجل أن يسر المرأة ، بعيدا عن ممارسة قوته، فإنّ المرأة من ناحية أخرى« خلقت خصيصا لإسعاد الرجل». طالما أن أفضل طريقة لإثارة الرجل هو مقاومة خطواته كلما تقدم نحوها، والخجل والحياء والحشمة هى عوامل طبيعية مصاحبة لدور المرأة فى العمل الجنسى. وذلك، فيما يقول روسو «وعلى الرغم من نظرية الجنسية التلقائية والغريزية فقد افترض فى «أصل التفاوت» أنه قانون الطبيعة الذى هو أقدم من الحب ذاته»(٢). إنها نتيجة محض لمتغيرات معينة ثقافية واجتماعية.

لكن يظهر مصاحبا للطبيعة الجنسية البشرية فى كتابه «اميل» نسخة مناقضة تماما، رغم أنها تحتاج كذلك إلى أن تكون المرأة محتشمة وخجولة. وطبقا لهذه النظرة الثانية، المعروضة جنبا إلى جنب مع النظرة الأولى، كما لو لم يكن بين الاثنين أى تناقض. الإمكانات **البشرية للإثارة الجنسية لا حدّ لها على نحو مخيف**. لقد وهب الله الجنسين معا انفعالات طاغية لا حدّ لها «**لكنه وهب العقل للرجل» والحشمة للمرأة لكى تكبح جماع هذه الانفعالات**. ومن هنا تصبح مقاومة الأنثى جوهرية، لا لغواية الذكر وإثارته ، بل كشكيمة تكبح بها الرغبات اللامحدودة لكلا الجنسين. وبدون هذا الكابح المفروض على المرأة بالضرورة، بسبب النتائج المهولة التى يؤدى إليها فعلها ، وبسبب

(١) خطاب إلى دالمبير ص ٨٤ وانظر رسائل أخلاقية فى الأعمال الكاملة مجلد ٤ ص ١١١٠ .
(٢) إميل ص ٦٩٣ .

أيضا قوة الرجل التى تجعله بالطبيعة مهاجما «النتيجة ستكون فى الحال تحطيم الاثنين معا، ولابد أن **ينقرض الجنس البشرى بالوسائل التى استهدفت المحافظة عليها**»(١).

هاتان الروايتان المتضاربتان عن الجنسية لهما مغزى عظيم لأنهما من حيث جذورهما ينتميان إلى مطلبين متسارعين يطلبهما روسو من المرأة **فلابد أن تكون**، المرأة من ناحية **مثيرة مغرية، لكن لا بدّ لها من ناحية أخرى أن تسيطر على هذه المشاعر وتكبح جماحها . لابد أن تكون حسية جنسية محبوبة، كما** لابد لها من ناحية أخرى أن تكون **خجولة ومحتشمة**، والتوتر بين هاتين **الوظيفتين «الطبيعيتين»** للمرأة يؤدى فى النهاية إلى مأساة عند روسو للمثل الأعلى للمرأة عند كل من **«صوفى»** فى «أميل» التى لم تتم نهايتها ، «**چولى** Julie فى روايته **«هلويز الجديدة»**.

لم يكن روسو راغبا فى الاعتراف أن جوانب كثيرة من العلاقة بين الجنسين كما عرضها هى **نتائج قرون طويلة من الثقافة الأبوية** ومن التبعية **الاجتماعية والاقتصادية على الرجال** من جانب النساء وأطفالهن ، ولهذا يذهب «روسو» إلى أن نتائج جنسها من المحتم أن تكون أعظم بكثير من نتائج الذكورة عند الرجال .«**فالذكر لا يكون ذكرا إلا فى أوقات معينة. أما الأنثى فهى أنثى طوال حياتها أو على الأقل طوال شبابها**.»(٢)وعلى الرغم من التسليم بأنها لا تقضى كل حياتها فى رعاية أطفالها فمع ذلك «فإن ذلك هو هدفها السليم.(٣) ومن هنا فلابد أن تتأسس تربية المرأة على مبادىء «تجعل المرأة تسعد وتخضع للرجل» . «**وأنه طبقا للطبيعة فإن على المرأة أن تطيع الرجل**»(٤). ومن الواضح أن الوضع «الطبيعى» لهذه المبادىء يعتمد على صحة مزاعم «روسو» التى **تقول إن الأسرة الأبوية، والجنس أمور طبيعية.** فما أن تقبل هذه المقدمات حتى يسير منها **تعريف المرأة من منظور الوظيفة الجنسية والانجاب فحسب** وبين مركزها فى المجتمع وتربيتها تبعا لذلك. لقد كتبت «چولى» إلى حبيبها «سانت برو Saint - Preau» مختلفة فى الرأى مع نموذج الكمال الوحيد الذى وضعه أفلاطون لكلا الجنسين : «**الهجوم والدفاع، جرأة الرجل وجبن المرأة هذه ليست عادات عرفية**

(١) إميل ص ٦٩٤ .
(٢) إميل ص ٦٩٧ .
(٣) إميل ص ٦٩٨ .
(٤) إميل ص ٦٩٣ و ص٧٦٦ .

كما يعتقد فلاسفتك لكن القوانين الطبيعية التى يسهل شرحها، والتى يمكن أن يستنبط منها فى الحال كل **الاختلافات الأخلاقية الأخرى**(١) . وهكذا ليس من الأحكام المبتسرة - فيما يزعم روسو - أو من العرف أن يجعل «لصوفى» تعليما وتربية تتعارض تماما مع تربية «اميل» وتعليمه، فهو مخصص تماما لتشكيها فى موضع جنس **مثير تماما لرجلها، بحيث تكون زوجة محتشمة مطيعة لزوجها،** وأن تكرس نفسها لخدمة أطفالها. أما إميل فهو على العكس لابد أن يربى على أن يكون رجلها الوحيد، فى حين تُربى صوفى على أن تكون زوجته ، طبقا لقوانين الطبيعة.

ولقد قام روسو، **بتلخيص كبير لهذه النظرة عن مكانة المرأة الطبيعية فى عالم أبوى** - قرب بداية الكتاب الخامس من «اميل» ويمكن أن تسوق الاقتباس التالى:

«لقد خُلق الرجل والمرأة كل منهما من أجل الآخر. لكن اعتمادهما المتبادل على بعضهما البعض ليس متساويا ، فالرجال يعتمدون على النساء حسب رغباتهم . أما النساء فيعتمدن على الرجال حسب الرغبات والحاجات فى آن معا. ففى استطاعتنا أن نعمل بدونهن على نحو أفضل مما يستطعن بدوننا، وحتى ينلْنَ ما هو ضرورى لوضعهن فى الحياة لابد أن نعطيها لهن، لابد أن نريد إعطاءها لهن، لابد أن نجد أنهن جديرات بها، فهن يعتمدن على مشاعرنا، على الثمن الذى ندفعه لجدارتهن، على أساس تقديرنا لجاذبيتهن وفضائلهن. إن النساء حسب قانون الطبيعة، بالنسبة لأنفسهن كما بالنسبة لأطفالهن ، **تحت رحمة حكم الرجل**(٢).

نحن أمام حالة واضحة جدا للاستخدام الانتقائى لمفهوم الطبيعة، يستخدم لتبرير مشروعية ما يخطر فى ذهن المؤلف أنه **خير ومفيد للجنس البشرى**. إنه هو نفسه منهج الاستدلال الذى بسببه هاجم روسو «جون لوك» فالطبيعة التى وضعت كأساس للقانون فى جميع جوانب **اعتماد المرأة على الرجل**، من الواضح أنها ليست حالة الطبيعة الأصلية التى كان يندر فيها تمايز الجنسين، فيما **يتعلق بأسلوب الحياة أو الأهلية للاكتفاء الذاتى**، بل هى بالأحرى حالة «الطبيعة» الأبوية البطرياركية ، فى العصر

(١) هلويز الجديدة ص ١٢٨ .
(٢) اميل ص ٧٠٢ .

الذهبى **للأسر المنعزلة**، بما فيها من تقسيم **جنسى للعمل**، وملكيتها البدائية التى كان يملكها الذكر أى النقطة التى تُستخدم لتعريف المرأة الطبيعية. وفضلا عن ذلك فإن الانتقال بين المنطقتين قد اكتمل فى ذهن «روسو» دون أدنى اهتمام بالإجابة عن السؤال: **لماذا وافقت النساء على مثل هذا التغيير ؟** إذا صحَّ حقا أن «كل إنسان يولد حرا، مساويا لغيره، لا يتنازل عن حريته إلا لميزته الخاصة فقط » (١). وربما تساءل المرء بحق : كيف أمكن أصلا أن تظهر الأسرة الأبوية البطرياركية إلى الوجود، تلك الأسرة التى تمَّ فيها التضحية بمساواة المرأة **وحريتها على منبع حاجة الرجل للتأكد من أبوته لأطفاله** . على حين أنه يشعر أنه لابد من افتراض أصل تعاقدى ، لو كان هذا الأصل خداعا ، من أجل المجتمع المدنى الأول لكى يرفض فكرة أن «**الرجال الشجعان الذين لا ينهزمون**» قد اندفعوا نحو العبودية (٢). لم يجد «روسو» نفسه مضطرا أبدا للتساؤل: لماذا **النساء الشجيعات** واللائى لا ينهزمن لم يفعلوا قط نفس هذا الشىء غير المعقول.

والسؤال كله حول ما إذا كانت الأسرة البطريركية نتيجة للطبيعة أو للعرف هو من ثَمَّ ذو أهمية فى معالجة روسو لموضوع النساء(٣) . ما دامت المؤلفات التى تعرض له تماما «أصل التفاوت» و«اميل» هما كتابان يستهدفان النفاذ إلى ما وراء جميع المؤسسات الثقافية والاجتماعية ، ويعملان للعثور على ماذا كان عليه الجنس البشرى في الأصل أو فى حالة الطبيعة الأولى، والحقيقة التى تقول إنه **تجاهل جميع الأنواع** الممكنة الأخرى من العادات الجنسية، والعادات الأخرى المتعلقة بالزواج . كل أشكال تعدد **الأزواج**، وتعدد **الزوجات**، والمشاعية **القبلية**، والنظام الأمومى، والمجتمع الذى يقوم على الأم أو يرجع النسب فيه إليها ـ وينتهى إلى أن الأسرة الأبوية البطرياركية

(١) العقد الاجتماعى ص ٢٥٢ .

(٢) أصل التفاوت ص ١٦٣ .

(٣) روجر ماسترز في كتاب «فلسفة روسو السياسية» ينتهي بعد مناقشة طويلة للموضوع إلى أنه طالما أن «كل إشارة إلى الرجل المتوحش في حالته الأصلية يمكن أن تمتد إلى الأسرة النووية البدائية.. دون أي تعديل للنتائج الأساسية في تحليل روسو.. حتى إذا ما كانت الأسرة طبيعية بالنسبة للجنس البشري، فإن نتائج روسو من تصوره لحالة الطبيعة لن تتغير» (ص ١٢١). غير أنه من الواضح تماماً فيما يتعلق بطبيعة الدور الأنثوي للنساء، إنها سوف تتغير تغيراً كبيراً.

النووية هى أسرة من خلق الطبيعة، وهى صارخة أكثر من أى شىء آخر. وليس هناك اعتراف فى كتب «روسو» . المتأخرة ـ رغم هجومه على جون لوك لنفس الحكم المبتسر ـ أن هذا النوع من نظام الأسرة، مع التقسيم الجذرى للعمل بين الجنسين ، ووضع المرأة الذى تعتمد فيه على الرجل ، وتجاوز الاهتمام بالحشمة الأنثوية، له أدنى علاقة بتنظيمات جزئية معينة اجتماعية واقتصادية. كل شىء معروض على أنه من خلق الطبيعة. ومن هنا فعندما يشير روسو إلى رجل الطبيعة، وامرأة الطبيعة فإننا نجد لديه إشارتين لنقطتين متميزتين فى ذهنه. **فرجل الطبيعة هو الرجل الذى كان يوجد فى حالة الطبيعة الأصلية، مستقلا تماما عن أقرانه، متجنبا الأنانية، متساويا مع كل شخص آخر، ومنغمسا فى خيراته الطبيعية يشفق من عذاب أى زميل آخر**. أما امرأة الطبيعة فهو يعرّفها طبقا لدورها فى العصر الذهبى ـ معتمدة تابعة وخاضعة ، مصبوغة بصبغة الخجل والاحتشام. وهكذا نجد أن نفس الحد الأدنى من الوظائف التى لابد أن تنتج من فسيولوجيا الأنثى دون زعم الأسرة البطرياركية أنها قد امتدت إلى حد جعل روسو يقبل نماذج مختلفة من الكمال للنساء عن نماذج الكمال للرجال، وبالتالى يقبل مناهج مختلفة اختلافا جذريا لتنشئة كل جنس من الجنسين.

وعلى قدر علمى فإن «روسو» أبدى قدرا من الشك عن الوضع «الطبيعى» المطلوب لخضوع النساء مرتين فقط الأولى : فى مقاله المبكر جدا وعنوانه **«حول النساء»** والثانية فى خطابه إلى «دالمبير» حيث ظهر الشك لا على أنه شك المؤلف، وإنما ظهر بالأحرى فى صورة حجة **إضافية لإقناع المفكر المتشكك**. فى المقال المبكر كتب يقول:

«دعنا أولا نتدبر حرمان النساء من حريتهن عن طريق طغيان الرجال، سادة كل شىء، من أجل العروش، والوظائف ، والمهن، قادة الجيوش كل ما فى أيديهم قد احتكروه منذ اللحظات الأولى بواسطة الحق الطبيعى، ذلك ما لم أكن قادرا على فهمه، والذى ليس هناك أساس آخر أعظم منه قوة»(١).

(١) « عن النساء» المؤلفات الكاملة مجلد ٢ ص١٢٥٤ .

الطبيعة البطرياركية للمجتمع وتقسيم العمل طبقا للجنس يُنظر إليها بغير شك على أنها النظام الطبيعي للأشياء في عبارة الشباب هذه، ومن الواضح أن «روسو» وصل بعد ذلك إلى نتائج مختلفة أتم الاختلاف .

ففى خطابه إلى «دالمبير» قدّم نفسه لأولئك الذين رفضوا حصر النساء في الأعمال المنزلية على أنه مجرد حكم مبتسر شائع، وأن الحشمة هي من صنع القوانين الاجتماعية لحماية حقوق الأزواج والآباء، والمحافظة على النظام في الأسرة(١). وفى البداية يذهب روسو بالتفصيل ، كما سبق، إلى أن فضائل الأنثى وخصائصها ، قد أملتها الطبيعة . إذن يخرج عن دائرة الاهتمام القول بأن قضيته غير مقنعة بما فيه الكفاية فهو يبحث عن ملاذ فى حجة النفع الاجتماعي:

«حتى لو أننا أنكرنا أن الإحساس الخاص بالاحتشام أمر طبيعي للنساء، ألا يقل عن ذلك صدقا أن نصيبهن فى المجتمع ينبغي أن يكون الحياة المنزلية، وأنه ينبغي تنشئتهن على مبادىء تناسب ذلك؟ وإذا كان الجبن، والضعف، والحشمة، والاحتشام، هى الخصال التى تناسب النساء هى ابتكارات اجتماعية، فإن من مصلحة المجتمع أن تكتسب النساء هذه الخصائص . وأن يربيهن عليها، وأى امرأة تترفع عنها وتزدريها ترتكب إثما فى حق الأخلاق الطيبة(٢).

من المستحيل أن نقول إلى أى حدّ كان من الضرورى لروسو أن يعتبر هذه الحجة التكميلية الوقائية أن تكون، لكنها تكشف بوضوح البواعث الكامنة خلف اشتقاقه لرجل الطبيعة وامرأة الطبيعة من المراحل المختلفة لتاريخه الافتراضي للجنس البشرى. فالمجتمع يتطلب الأسرة البطرياركية ، فى رأى روسو، وهكذا يعود القهقرى إلى حيث يختار أن ينظر فى أمر تعريف «المرأة الطبيعة» والنقطة الهامة الجديرة بالملاحظة هي أن هذا المنهج فى الاستدلال، من منفعة المجتمع إلى حقوق الفرد والتزاماته ، يتناقض تناقضا تاما مع المنهج الفلسفي العام عند روسو . فليس ثمة سوى ظرف واحد ذهب فيه بطريقة مماثلة، وكان ذلك عندما نظر فى مسألة الرق عند الإغريق(١). وكما أن

(١) خطاب إلى دالمبير ص ٨٣ .
(٢) خطاب إلى دالمبير ص ٨٧ .

رفضه الفلسفى للرق تغلّفه متطلبات الجمهورية المثالية ومواطنوها فكذلك نفس المنفعة الاجتماعية، أكثر من قوانين الطبيعة، هى التى منعت روسو من التسليم بأية نظرية عن الطبيعة البشرية وعن الحقوق الإنسانية أو استقلال الجنس. فلو كان من الضرورى أن يتأسس المجتمع على أسرة يحكمها الذكر، فلا بد أن تكون فى هذه الحالة جميع العقبات المزعجة الناتجة هى بسبب النساء. وتعلقه الثابت بالأسرة الأبوية ظهر فى فلسفته عن المرأة تتناقض مع فلسفته عن الرجل فى جميع جوانبها أو مظاهرها الهامة.

الطريقة الثانية التى سعى بها «روسو» لاكتشاف رجل الطبيعة هى محاولته فصل هذه الخصائص الفطرية فى الفرد عن تلك الخصائص المكتسبة فى مسار التربية والتعليم فها هنا يختلف استدلاله مرة أخرى حول النساء اختلافا جذريا عن استدلاله عن الرجال.

فى مؤلفاته ابتداء من «أصل التفاوت» فصاعدا ، فى استطاعتنا أن نجد العديد من الأمثلة عن إيمان «روسو» القوّى فى قدرة البيئة على تغيير الخصائص والملكات البشرية . أن نسبة الأسباب الفزيائية لما يرجع فى الواقع لأسباب أخلاقية ، يقول فى «أميل» ضرب من إساءة استخدام عصرنا للفلسفة (٢) ويشرح هذه النقطة فى «أصل التفاوت» بتفصيل أكثر يقول:

الواقع أنه من السهل أن نرى بين الفروق التى تميّز الرجال، بعضهم يرد إلى الطبيعة ما هو من عمل العادة على نحو فريد، وكذلك الأنواع المختلفة من حياة البشر التى تبناها المجتمع. وهكذا فإن المزاج الرقيق والعنيف وما يعتمدان عليه من قوة وضعف، كثيرا ما يتولدان عن الطريقة الجافة الخشنة، أو الأنثوية الناعمة التى يتربى عليها المرء أكثر من تولدها عن التكوين البدائى للأجسام . ويصدق الشيء نفسه على قوة الذهن، فالتربية لا تقيم فروقا فحسب بين الأذهان المثقفة وغير المثقفة ، و إنما تُزِيدُ

(١) العقد الاجتماعى ، ص ٤٣١، وانظر فيما بعد الفصل السابع لمناقشة أبعد لهذا الموضوع.
(٢) اميل ص ٤٩٥ .

الاختلاف بين الأذهان الأولى بنسبة ثقافتهم (١).

ومن هنا فإننا نخطئ خطأ جسيما لو أخذنا الرجل المتحضر كمثال للخصائص الحقيقية للنوع: «لأنه عندما يصبح اجتماعيا أو عبدا فإنه يصبح ضعيفا خائفا، ذليلا، وطريقته الناعمة فى الحياة تكمل الوهن والضعف لكل من قوته وشجاعته"(٢). فالأطفال المتحضرون على سبيل المثال هم أضعف ويبلغون الكفاية الذاتية متأخرين عن نظرائهم البدائيين المطلوب منهم الدفاع عن أنفسهم فى أسرع وقت ممكن(٣). ومن ناحية أخرى فإن البلوغ والنضج الجنسى تصل إليها الأقوام المتحضرة والمتعلمة فى فترة مبكرة عن الأقوام البدائية، ما دامت العوامل الثقافية التى تمس الفرد مسا وثيقا فى الحالات السابقة تثير تطوره المبكر النضج(٤). ويمكن أن نرى البيئة وهى تتغلب على الطبع أو المزاج فى حالات لا حصر لها فيما يرى روسو.

وربما كان المثل الصارخ لإيمان «روسو» **بقوة العوامل البيئية وأثرها فى حجته ضد الرق**. فهو يؤكد أن الرق كان وضعا طبيعيا لبعض الناس، فإنه يذهب إلى أن «أرسطو» أخطأ فى فهم آثار الرق على القضية. **«فإذا كان هناك رقيق بالطبيعة، فإن السبب أنه كان هناك رق ضد الطبيعة. فالقوة هى التى أنتجت أول العبيد، وجبنهم هو الذى جعل هذا الوضع يدوم»**(٥). إن البيئة التى يتربى فيها المرء لاسيما إذا كانت بيئة تتمايز وتختلف عن البيئات من حوله، هى ملزمة بتطوير بعض خصائصه الفطرية، على حساب قمع بل وتشويه بعضها الآخر. وهكذا فإن المرء يقينا لا يستطيع أن يخبر فى الناس المستعبدين، الذين يعتبرهم العالم المتحضر كذلك بدرجة كبيرة أو صغيرة، ما هى الإمكانات الطبيعية للإنسان، فنحن لا نعرف سوى نقطة البداية، فى ضعف الطفولة وجهلها، إننا لا نستطيع أن نعرف جميع الغايات الممكنة التى يمكن أن يحققها الإنسان. ولقد جعل روسو هذه الفكرة واضحة جدا فى فترة مبكرة فى «اميل» **لستُ أعرف حتى الآن فيلسوفا كان متهورا لدرجة أن يقول: ها هنا الحد الذى يمكن أن يصل إليه الإنسان، لكنه لا يستطيع أن يذهب أبعد منه. إننا لا نعرف ما الذى يمكن أن تسمح لنا طبيعتنا بأن نكونه، فلا أحد منا قد قاس المسافة الممكنة بين**

(١) أصل التفاوت ص ١٣٨.
(٢) أصل التفاوت ص ١١١.
(٣) أصل التفاوت ص ٢١٨ (ملاحظات روسو).
(٤) اميل ص ٤٩٥.
(٥) العقد الاجتماعى ص ٢٥٣.

الإنسان وغيره من البشر» (١) . وعلى ذلك ليس لنا بديل عن الاعتراف بأن حدود إمكانيات الإنسان مجهولة.

لم يكن الهدف من «إميل» وضع منهج تربوى بأى معنى وضعى أو عملى، وإنما هو بالأحرى **يشكل نقدا جذريا للحضارة المعاصرة وأساليب التنشئة الاجتماعية وما فعلته بإنسان الطبيعة.** فإميل سيصبح إنسان الطبيعة، لا بمعنى أن يربى على التوحش، بل بمعنى أن يربى بطريقة متحررة من الأحكام المبتسرة، والآراء التى انتشرت فى أى زمان معين ومكان محدد. **«والمنهج المتبع» «لا شيء سوى مسار الطبيعة»** (٢) . وفى بداية كتابه يوجه «روسو» لقوة التربية العظيمة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة: الناس **تشكلهم التربية، كما تشكل التربة النباتات فنحن نولد ضعافا ونحتاج إلى القوة، نولد ينقصنا كل شيء، نحتاج إلى عون . نولد حمقى، ونحتاج إلى الحكم السديد. كل شيء لم يكن لدينا عند الميلاد ونحتاج إليه عندما نصل إلى سن الرشد** تقدمه لنا التربية (٣) . على افتراض المسئولية التامة عن الطفل والسلطة عليه، فإن مهمة المعلم عزله عن أحكام العالم من حوله المشوهة والمضللة، يستخدم ميوله الطبيعية، لاسيما حب استطلاعه لننمى فيه قوى الحكم المستقل.

أحد المبادئ الأساسية فى تربية «اميل» إذن أن الطفل ينبغى أن لا يقال له أبدا أشياء عن السلطة، بل على العكس علينا أن نساعده فى إبعادها عنه. ذلك لأن العقل ليس لديه القوة والخاصية الإنسانية الطبيعية التى يمكن أن تنبثق راجعة إلى الوراء بعد كبتها بل إمكانية رقيقة تغذى لو أريد لها أن تزدهر. **«والإنسان بطبيعته لا يفكر إلا قليلا. فالتفكير فن عليه أن يتعلّمه مثل بقية الفنون الأخرى، وحتى فى هذه الحالة فهو يتعلّمه بعناء كبير. وأنا لا أعلم فى كلا الجنسين سوى فئتين متميّزتين حقا: الناس الذين يفكرون ، والناس الذين لا يفكرون** ، والفرق يرجع فى الأعم الأغلب إلى التربية(٤). وعن طريق توجيه انتباه الطفل بعيدا عن الأحكام المبتسرة الشائعة والاهتمامات التافهة سيكون المُعلِّم قادرا على تطوير قواه العقلية ومنعه من أن يعتمد على آراء الآخرين . «إذ لو أنك استبدلت سلطة العقل فى ذهنه، فلن يستخدم عقله بعد

(١) اميل ص ٢٨١ .
(٢) اميل ص ٢٤٢ (التصدير) .
(٣) اميل ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .
(٤) اميل ص ٧٦٧ .

ذلك، بل سيصبح ببساطةٍ ألعوبة لآراء الآخرين»[1] وعزلة إميل بعناية، والتكريس لكل جانب من جوانب تربيته يستهدف قبل كل شيء تطوير استقلاله في الحكم ، وتنمية ملكاته العقلية.

وتشديد «روسو» على أهمية التربية هو أيضا ظاهر بوضوح في نصيحته للحكام، الذين يُلقى عليهم مسئولية كبيرة في تحديد شخصية الشعب الذي يحكمونه. «ومن ثم اصنعوا الرجال إذا أردتم قيادتهم» هكذا ينصح الذين يريدون المحافظة على الجمهورية، والطريق الوحيد لصناعة المواطنين هو تربيتهم وهم أطفال . «**إذ سيكون متأخرا جدا تغيير ميولنا الطبيعية** عندما تنمو بداخلها، وعندما تتدعم الأنانية عن طريق العادة»[2]. والمجتمع الذي يوجه التنشئة الاجتماعية يصممه روسو للأطفال المهذبين المصقولين، وهي ستكون فعّالة إذا ما طبعنا في نفوسهم الفضائل وطرق التفكير، حتى أنهم بعد هذه التربية ـ نادرا ما تكون هناك ضرورة للقوانين الصارمة لنجعلهم يفعلون ما هو في صالح بلادهم ككل[3].

لم يكن لدى روسو سوى شعور ضئيل، بل احتقار للرجال في عصره، لكن لم تكن ملكاتهم الفطرية هي التي ينكرها عليهم، بل إنه بالأحرى **نظر إلى التربية التي يقدمونها، والبيئة التي يعيشون** فيها، على **أنها مصدر فشلهم**. ولقد عزا «روسو» نقص الرجولة في الرجال بصفة خاصة، ونقص **الإبداع عندهم إلى النساء** ـ الذي يرجعه لسيطرتهن الجنسية على الرجال ـ اللائي يوجهن البيئة التي يعشن فيها. كيف يمكن للرجال المعاصرين أن ينجزوا أعمالا عظيمة ونبيلة كما فعل القدماء إذا كانوا منخرطين بهذا الشكل في أعمال تافهة لتسلية النساء؟! لقد كان الأثر المعنوي للنساء هو الذي جعل الرجال شبابا أنيقا مخنثا، محروما من التدريبات الرياضية، والإثارة الذهنية ، عاجزين عن دعم أنفسهم ضد المجال الملائم لأشخاصهم. فهم يقضون معظم أوقاتهم في مجتمع نسائي، حتى بدا الرجال من حول روسو ، وكأنهم سينقلبون إلى سلالة كلاب صغيرة. يقول : «وإذا ما أعطيت لهم **هذه العادات الصبيانية، فإلى أي عمل عظيم يمكن أن نرتفع بأنفسنا..؟ مواهبنا وكتاباتنا تتلوّن بلون أعمالنا الطائشة** ، وهو

(١) اميل ص ٤٣٠ .

(٢) «مقال عن الاقتصاد السياسي» ص ٢٥١ وص ٢٦٠ .

(٣) «تأملات حول حكومة بولندا» الأعمال الكاملة مجلد ٣ ص ٩٦٥ ـ ٩٦٦ والفصل الرابع في أماكن متفرقة.

يتحسر **«الرجال فى عصرى تحولوا إلى كلاب صيد»** وتربيتهم هى التى جعلتهم كذلك(١).

وهكذا، ودون أن يذهب بعيداً كما فعل هلفتيوس **«التربية قادرة على كل شيء»** ، يعتقد روسو أن التربية بالمعنى الواسع للكلمة مسئولة عن معظم خصائص الذكر الناضج، وعن الاختلاف بين الشعوب فى العصور والأماكن المختلفة. وخصائص التيار المنتشر ومواهب النساء بالنظر إلى المقابل الطبيعى، انحدر ليطبق نظرياته بنفس الطريقة. ولا شك أن الفقرة التى اقتبسناها فيما سبق(٢) لاتتسق مع ما قاله عن مواهب النساء. فكما أنه رفض البحث فى الماضى البعيد، فى الزمن البدائى عن امرأة الطبيعة، فكذلك فعل بالنسبة لرجل الطبيعة، فهو لم يعترف للفتيات بنفس الدرجة كالأولاد، لأن سلوكهن وملكاتهن ومنجزاتهن، هى وظيفة للبيئة التى نشأن فيها تماما.

خصائص الأنثى: ويتدبر «روسو» بالتفصيل «قائمة الخصائص الأنثوية» ليرى أنها فطرية فى النساء بما لا يقبل الشك. **فالخجل ، والاحتشام، وحب الملابس والحلى والبهرجة، والتزين**، والرغبة فى أن تحب، والشراسة الماهرة التى **تميل نحو النفاق** ـ جميع هذه الخصال يعرضها «روسو» على**«أنها فطرية وغريزية فى جنس النساء»**(٣). أما بالنسبة للكيف الذى يجعل المرأة تخضع للظلم والجور والأخطار التى تُرتكب ضدها **«فهى بدورها تعود إلى اللطف الطبيعى لجنسها عندما لا يفسد»**. أما الأولاد فلم يتعودوا قط على مثل هذه المعاملة فمشاعرهم الداخلية تثور وتتمرد ضد الظلم **«فلم تخلقهم الطبيعة ليكونوا قادرين على تحمله أو الصبر عليه»**(٤) . ولم يكن «روسو» قادرا على إدراك الصلة الوثيقة بين الاعتراض الذى قدمه ضد **نظرية أرسطو عن الرق الطبيعى** وبين نظريته التى تقول إن **العبودية أمر طبيعى فى جميع** النساء. وهو يصر على هذا الانقياد الأعمى على الرغم من الحقيقة التى تقول إن روسو يجعل واضحا جدا فى فقرات **كثيرة أن النساء مالم يملكن جميع هذه الخصائص** التى يراها فطرية أو طبيعية فى جنس الأنثى ، فإنها لن **تصيب نجاحا أو ربما لن تبقى**، مع أنها لابد أن تعيش فى ثقافة ـ يسيطر عليها الذكر . والواقع أن «روسو» يذهب أحيانا بطريقة غائية إلى أن خصائص مثل **النفاق، وتحمل الظلم** هى **خصال فطرية** فى المرأة **بسبب** وضعها

(١) خطاب إلى دالمبير ص ١٠٣ وص ١١٢ .
(٢) انظر الصفحات السابقة.
(٣) إميل ص ٧٠٣ ـ ٧٠٧ ، وص ٧١٩ وص ٧٣٣ ـ ٧٣٤ .
(٤) إميل ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ .

الثانوى فى الحياة فكانت الخصال تستهدف ذلك **على نحو طبيعى.** فما دامت المرأة فى الحب، مثلا، لها نفس الرغبات التى للرجل، لكن ليس لها **نفس الحق فى التعبير عنها،** فلا بد أن تكون مزوّدة بلغة بديلة هى **لغة الخداع** حتى تجعل **مشاعرها تظهر وتُعرف** بطريقة غير مباشرة. وبالمثل ما دامت «المرأة مخلوقة لتخضع للرجل ، بل حتى ولتتحمل ظلمه وتصبر على جوره فإنه من المفيد لها أن يكون لها أهلية فطرية للأنس واللطف **لكى تتحمل هذه المعاملة»**(١) .

وفى تناقض مباشر مع تأكيده على الطبيعة وأسلوب الحياة، ولكى يفسر لماذا الرجال فى عصره، والشباب الصغير ساروا فى الطريق الذى يسيرون فيه - مال روسو لقبول الكثير من خُلق النساء المعاصرات والفتيات الصغيرات على أنه حقيقة ثابتة لا تتغير . وهكذا نجد أنه على الرغم من اعترافه بأن المرأة فى اسبرطة كانت قوية وسليمة من الناحية الصحية بسبب التربية الفيزيقية التى تخضع لها، ونتيجة لذلك فإن جسم المرأة لابد أن يكون مختلفا تماما عن جسم السيدة الفرنسية فى القرن الثامن عشر - فإنه تجاهل هذه الإمكانية عندما ذهب إلى أن المرأة عاجزة عن الانخراط فى عمل خارج الأعمال المنزلية. وبدلا من ذلك نراه يرسم صورة غير معقولة لامرأة «لم تخضع قط للمشى، ويندر أن تعرف كيف تمشى بعد خمسين سنة من التراخى والكسل»(٢) محاولة أن تشكل نفسها بين يوم وليلة وتتحول من أمٍّ مرضعة إلى جندى.

وبنفس الطريقة، فإن تذوق الجنسين للعب والتسلية يُعامل على أنه فطرى وليس مشروطًا بالظروف أو البيئة المحيطة «الأولاد يبحثون عن الحركة والضجيج» بينما «الدُمية هى لعبة الفتاة المفضلة. فها هنا نراها تتحدد بوضوح عن طريق غرضها فى الحياة». «تقريبا منذ أن تولد الفتاة وهى تحب الزينة. وما أن تفهم ما يقوله الناس، حتى يحكمها ما يريده الناس وما يفكرون فيه. لكن إذا ما حاول أى إنسان يحمل قدرا من الغباء أن يمارس هذه الأساليب فى السيطرة على صبى صغير، فسوف يفشل فشلا ذريعا. فبالإضافة إلى أن الطفل يولد حرا مستمتعا بذاته فإنه لا يكترث كثيرا بما يقوله الآخرون عنه»(٣). ويبدو من الصعب جدا أن يتسق هذا التمييز بين الجنسين مع واقعة أن قدرا كبيرا من الرعاية مخصص لعزلة «إميل» من التأثر بالآراء،

(١) إميل ص ص ٧٣٤ - ٧٣٥ و ٧٥٠ .
(٢) إميل ص ٦٩٩ .
(٣) إميل ص ص ٧٠٣ - ٧٠٤ .

وفضلا عن ذلك فهو لا يبرهن على شيء إطلاقا فيما يتعلق بالخصائص الفطرية للأولاد والبنات، وإنما يستشهد فحسب بأن البنات الصغيرات يدركْنَ مبكرا جدا أنهن عندما يكُنَّ جميلات سوف يلفتن الأنظار. فذلك لا يؤدى إلى أية نتائج حول كيفية سلوكهن إذا ما عوملن نفس المعاملة، وكان لهن نفس الحرية، وفرصة الاستمتاع بأنفسهن مثل الأولاد. إنَّ الأساس المزدوج لنتائج «روسو» عن الاختلاف الفطرى بين الجنسين توضحه واقعة أنه عندما يدعو القارئ لملاحظة ولد وبنت «ولدا للتو» ليرى الاختلاف فى تعاملهما فى موقف ما ، فإن هذه الأمثلة تتحول ليصبح عمرها لا يقل عن ست سنوات(١). ومن الواضح أن تأثيرات البيئة حتى سن ست سنوات، يُنظر إليها فى هذا السياق، وإن لم يكن فى سياقات أخرى، على أنها تافهة .

ويعالج «روسو» القدرات العقلية بمثل هذا المنظور فهو يؤكد على أهمية التربية والبيئة ، لكنه لا يطبق ذلك على النساء، رغم تأكيده المنعزل أن القدرة على التفكير عند الجنسين هى تقريبا نتيجة للتربية. وفى حاشية على نفس الفقرة التى نُسب فيها نقص الإنجاز العقلى عند الرجال المعاصرين إلى أسلوب حياتهم، فلا يشغل ذهنهم سوى توافه الأمور - يقول على نحو قاطع : «إن النساء، بصفة عامة، لا يحببن أى فن، ولا يعرفن شيئا عن أى فن، ولا يملكن أية عبقرية(٢). وهُنّ يستطعن النجاح فى أعمال قليلة - لا تتطلب سوى لمحة سريعة، وذوق، وأحيانا شذرات قليلة من الفلسفة والاستدلال ». (من خطابه إلى دالمبير) لكن ليس لديهن على الإطلاق «شعلة العبقرية السماوية» وحتى إذا كان لا زال من الممكن تطبيق نظرية البيئة على نساء عصره غير المتعلمات، فإن «روسو» لا يستطيع أن يرى سوى النقص فى الإنتاج أو الإنجاز على أنه حقيقة ثابتة.

غير أن «روسو» لم يؤكد فى البداية أن المرأة أدنى من الرجل فى القدرة العقلية، ثم يستنتج نتائج من هذه المقدمة عن وظيفتها المناسبة ومركزها فى المجتمع. بل كان منهجه، على العكس، يبدأ من الزعم بأن دور المرأة هو أن تكون موضوعا جنسيا للرجل مرغوبا فيه ومُخلصا له، أن تكون زوجته وأم أولاده . ثم يستنتج بعد ذلك نتائج عن كيف ينبغى أن تكون قدراتها العقلية لتناسب وظيفتها الخاصة. ومن المحتمل جدا فيما

(١) إميل ص ٧١١ .
(٢) خطاب إلى دالمبير ص ١٠٣ .

يبدو، لأسباب عدة، أن روسو لم يكن مقتنعا تماما أن النساء هن بالضرورة وبالفطرة أدنى عقليًا من الرجال.

أولا: من المهم أن نلاحظ أن روسو في مقالاته الأولى المبكرة عن النساء عبَّر عن أفكار عن قدرات المرأة تختلف أتم الاختلاف عن تلك الأفكار التي عرضها فيما بعد. فقد ذهب إلى أن التاريخ لو لم يُكتب بمثل هذا التحيز للذكور لما كان هناك مثل هذا التفوق في عدد الأبطال عن عدد البطلات كما يروى في كل صفحة من صفحاته، ولكان التوازن بينهما أمرا محتملا. فعلى الرغم من أن عدد الرجال ، في ظل الظروف السائدة، المتمازين سيظل متفوقا «فسوف نرى في الجنس الآخر نماذج للفضيلة المدنية والأخلاقية، كاملة من كل وجه» [١] وفضلا عن ذلك فإنَّ التفرقة التي تظل باقية يمكن تفسيرها من منظور أن الفرص التي تعرض على المرأة أقل من المتاحة للرجل. وذلك يبرهن على شجاعتهن وبطولتهن في مناصب القيادة. أما أولئك الذين كان لهن شرف الوصول إلى تلك المناصب فإنهن يتميّزن بطريقة رائعة . وهكذا ينتهي روسو إلى أن يقول : «أنا أكرر أن المرأة إذا سمحت ظروفها ، سوف تُبدي نماذج عالية من عظمة الروح، وحب الفضيلة، وبأعداد غفيرة أكثر مما فعل الرجال . إذا لم يذهب ظلمنا بحريتهن كل الفرص التي يمكن أن يظهرن فيها في أعين العالم[٢]. وهو يشير بالإضافة إلى ذلك إلى وجود عدد من الكتاب النساء الموهوبات ليبرهن على أنه من إعطاء النساء فرصا أعظم تظهر إمكانياتهن العقلية الحقيقية. ففي هذه المرحلة، إذن ، من فكر روسو كان من الواضح أن نقص الفرصة هو الذي يفسر الاختلاف والتفاوت بين إنجازات الرجال وإنجازت النساء طوال التاريخ.

ثانيا: على خلاف لوك[٣] لم يذكر «روسو» الملكات الدنيا للنساء ليبرر سيطرة الرجل المطلقة على الأسرة، لكنه بدلا من ذلك يؤكد أنه لابد أن يكون هناك مصدر واحد للسلطة ، وأن النساء أحيانا ينفرن من وظيفة الإنجاب، وينتهي من ذلك إلى أن الرجل ينبغي أن يسيطر لأنه «عندما يكون التوازن تاما، فإن قشة ضئيلة كفيلة بأن تَقْلب الميزان»[٤]. وسيكون غريبا أن ننظر إلى الميزان على أنه معقول على هذا النحو، يقينا لو أنه اعتقد أن النساء كن دائما أدنى من ناحية العقل، فطريا، من الرجال.

(١) مقال حول النساء ص ٧٢ .
(٢) مقال حول النساء ص ٧٣ .
(٣) جون لوك «الدراسة الثانية من الحكومة المدنية» الفصل السابع، ٨٢ .
(٤) مقال عن الاقتصاد السياسي ص ٢٤٢ .

وعلى الرغم من هذه الحقيقة فإنَّ «روسو» سواء في «إميل» أو خطابه إلى «دالمبير» متفقا مع تراث طويل في الماضي على الأقل حتى أرسطو، ولا يزال حيا[1]، يرى أن لدى النساء ضربا من الاختلاف العقلي عن الرجال وأدنى منهم، ونقص القدرة على الاستدلال العقلي والإبداع « العقل الموجود عند المرأة هو العقل العملي ، الذي يمكنهن بسهولة من اكتشاف كيف يصلن إلى نتيجة معينة ، لكنه لا يمكّنهن من الوصول إلى النتائج نفسها (٢). فليس في استطاعة النساء أن يكتشفن المبادئ كما يستطيع الرجال، لكنهن بالأحرى يجمعن التفاصيل . لكن كما سيتضح من الفقرة المقتبسة القادمة، فإن مفارقة الفكر عند روسو عن قدرات النساء يمكن تفسيرها جزئيا من ناحية بواقعة أنه كان أقل اهتماما بما يستطعن إنجازه أكثر مما ينبغي عليهن إنجازه.

«البحث عن الحقائق النظرية والمجردة، ومن المبادئ، والبديهيات في العلم، كل شيء ينطوي على تعميم للأفكار **ليس داخل نطاق المرأة** . فدراستها **ينبغي أن تهتم** بالأمور العملية. **فمهمتهن** تطبيق المبادئ التي يكتشفها الرجل. ويترك لهن أن يعملن الملاحظات التي تؤدي بالرجل إلى اكتشاف هذه المبادئ (٣).

وهنا مرة أخرى عندما يقال لنا «إنَّ فن التفكير غريب عن المرأة، لكن ينبغي عليهن فحسب أن يتصفحن ظاهر علم الاستدلال» (٤) ، فعلينا أن نكون على يقين من أن إمكانات المرأة ، في الجانب الرئيسي من مؤلفات روسو هي في الواقع غير مناسبة للموضوع . وما هو أكثر أهمية أنه **ينبغي** عليها، من حيث الجسد والروح معا، ما يريد لها الرجل أن تكون: مساعدته في العمل بقدر ما تكون محظيته. وإنه لمن المؤكد أنها لن تستفيد شيئا إنْ هي حاولت أن تكون شيئا آخر. فـ «جولي» تكتب إلى حبيبها «سان - برو» وهي بالقطع تعبّر عن رأي روسو حين تردد هذه الوظيفة بدلا من أن تحصي

(١) ويظهر مثل حديث صارخ لهذا في عبارة جين موريس الكاتبة التى عانت حديثاً من تغيير الجنس «لقد كنتُ أخشى أن يكون تغيير الجنس معناه أن أفقد موهبتي في الكتابة» وتقول «يبدو أن ذلك لم يمس.. فلم أشعر أن أخر كتاب، يهتم أكثر بالتفصيلات وبالناس أكثر من اهتمامه بالاندفاع القوي مع الأشياء. فاعتقدت أنني فقدت شيئاً من عجرفة الذكر» (مجلة نيوزويك عام ١٩٧٤). فحتى الشخص الذي كان عضواً في الجنسين لديه انطباع بأن قدرتهما الذهنية مختلفة! حتى أن أي شخص يعتقد أنه - أو أنها - أجرت جراحة في المخ.

(٢) إميل ص ٧٢٠ .

(٣) إميل ص ٧٣٦ (التشديد من عندى).

(٤) إميل ص ٧٩١ .

خصائص النساء من الناحية الوصفية ويرفض بشدة حجة أفلاطون ما دامت الاختلافات بين الرجل والمرأة تصل إلى حدها الأدنى فلابد لهن من تربية مختلفة. لكن «جولى» ترى أنه من الواضح أن «غرض الطبيعة» و«مقاصد الخالق» أن لا يكون الجنسان متشابهين . فطالما أن غرض الطبيعة والخالق يستهدف جعل المرأة زوجة، ومربية للأطفال، ومشرفة على الأعمال المنزلية، كما يستهدف تخصيص الرجال للعمل والسعى على الرزق فى العالم الخارجي . «فهذه المحاكاة العابثة من جنس لجنس آخر هى قمة الحماقة التى تجعل الرجل الحكيم يسخر منها كما أنها تطرد الحب. إنّ الرجل الكامل والمرأة الكاملة **ينبغى** أن لا يشبه كل منهما الآخر فى الروح أكثر من الوجه »(١).

من الواضح أن «روسو» لم يهتم، فى نضجه، باكتشاف أن الإمكانات الطبيعية للمرأة قد تمكنها من الإنجاز، وإنما اهتم ببساطة الى توجيهها إلى دورها كمساعد ومعين للرجل ومكمل له فى الأسرة الأبوية البطرياركية ، ولم يتجاوز «روسو» هذه النظرة الضيِّقة لإمكانات المرأة. ولقد أكد «روسو» عدة مرات أن عقل الفتيات الصغيرات مبكر النضج عن عقل الأولاد الصغار، والتفسير الذى يقدّمه لذلك هو تفسير وظيفى خالص، فهن جميعا عليهن أن يصن الجوهرة الثمينة للبكارة، حتى أن الفتاة يُعهد بها إلى وصى أو حارس. وكما توضح «جولى» ذلك بقولها: «إذا كان العقل فى العادة أكثر ضعفا ووهنا عند النساء فهو يتشكل كذلك، وينضج عندهن مبكرا على نحو ما تنمو زنابيل عبّاد الشمس وتموت قبل ثمار البلوط. إننا نجد أنفسنا منذ لحظة البداية يعهد إلينا بهذا الكنز الخطير الذى يضعف حكمنا العناية بالمحافظة عليه (٢).

وما أن يتطور عقل المرأة على نحو كاف بحيث تستطيع أن تعرف كيف تحافظ على بكارتها وتحقق من ضرورتها وأنه من الجوهرى بالنسبة لها أن تفعل ذلك، مهما كلفها، حتى يكون فى استطاعتنا أن نستنتج أنها ستكون ساكنة إلا بمقدار ما يُطلب منها أن تكون زوجة فاضلة وأما جيدة . ومن ناحية أخرى عندما يطرح السؤال: «أيمكن للنساء أن يكون لهن عقل جاف؟ سوف تتبعه فى الحال الإجابة: «إنّ من الجوهرى بالنسبة لهن تهذيبه. أتكون هذه الثقافة للوظائف المفروضة على النساء، أهى تتعارض مع البساطة التى تناسبهن؟»(٣). وإذا كانت النساء قادرات على العقل، فمن

(١) هلويز الجديدة ص ١٢٨ .
(٢) هلويز الجديدة ص ٥٥ .
(٣) اميل ص ٧٣٠ .

الواضح أنه ينبغي تدريبهن للاستدلال فحسب لو كان يساعدهن في إنجاز وظائفهن المناسبة على نحو أفضل ولا يجعلهن أقل إسعادًا للرجال.

ولقد رأى روسو الخصائص المناسبة للجنسين فى المجالين الأخلاقى والعقلى على أنها يكمل بعضها بعضا بالضرورة ، فهى منفردة ناقصة، وغير كاملة، وهما معا يشكلان كلا واحدا فى موجود متناغم، فمن حيث العقل «النساء لديهن الدهاء والفطنة أكثر فى حين أن الرجال أكثر عبقرية. فالمرأة تلاحظ بينما الرجل يستدل، وينتج من هذا التعاون الاستنارة ، ومعرفة تامة أكثر مما يستطيع العقل البشرى أن ينجزه»[1] . وليس ذلك أقل صدقا فى ميدان الأخلاق «فالعلاقة الاجتماعية بين الجنسين هى شىء رائع . وينتج عن هذا الارتباط شخص أخلاقى تكون فيه المرأة هى العين والرجل هو الذراع، لكن فى مثل هذا الاعتماد من أحدهما على الآخر، الرجل يعلم المرأة ما ينبغى عليها أن تراه، وتعلم المرأة الرجل ما ينبغى عليه أن يعمله »[2] وبالمثل فى الزواج المفترض بين «جولى» و«دولمبير» تقول جولى إنه ليس للاثنين سوى عقل واحد، وفيه «يكون هو الفهم وأكون أنا الإرادة »[3]. فجولى تشعر ، وتثير، وتلهم الناس فى حين أن «دولمبير» ، يستدل ويتخذ القرارات . وكما أشارت «جوديت شكار» فإنه على حين أن «روسو» يتحاشى استخدام تراث العصور الوسطى مجاز «الجسد السياسى» فى المجال السياسى، فإنه يطبقه بصورة معدّلة قليلا فى مجال الأسرة، ليصف التكامل الطبيعى بين الجنسين أثناء الزواج[4]: فإذا لم يكن الرجل والمرأة متكاملين بالطبيعة فإن مؤسسة الزواج، فيما يقول روسو ، ستكون فى خطر، ومعها الأساس الذى يقوم عليه الاستقرار الاجتماعى. لأنه إذا كان الرجل والمرأة مزودين بمواهب تامة وكاملة لكل منهما بدلا من الاعتماد المتبادل بينهما «فإنهما سيعيشان فى شقاق ونزاع لاينتهيان ، وسوف تكون العلاقات بينهما مستحيلة »[5].

ومن ثمّ فإن السبب الذى جعل «روسو» يرفض تطبيق معتقداته عن الأثر الهائل لعوامل البيئة، على النساء كما فعل فى الرجال، وينتهى إلى أن إمكاناتهن لم تكتشف كذلك، هو إقناعه القوى بفضائل الأسرة البطرياركية، فهو الذى جعله ينفر من اعتبار النساء شخصيات مستقلة أو يكُنّ شخصيات فى أى سياق آخر غير الأسرة . ويؤكد روسو أن الحجج عن المساواة أو اللامساواة بين الجنسين، ليست ببساطة سوى مناقشات عابثة،

(١) إميل ص ٧٣٧ .

(٢) إميل ص ٧٢٠ .

(٣) هلويز الجديدة ص ٣٧٤ .

(٤) «الرجل والمواطن» ص ١٩٩ .

لاسيما إذا ما أدرك المرء ما الذى ينبغي أن تكون عليه المرأة لكي تحقق وظيفتها الطبيعية والجنسية ووظيفة الأم(١).

وعلى حين أن روسو يشترط نظامين متميّزين ومختلفين جدا للأولاد، يعتمدان على ما إذا كان القصد جعلهم مواطنين أو رجالا مستقلين طبيعيين، فإنه لم يضع سوى نوع واحد فقط من التربية يتناسب مع النساء وهو نظام، كما سوف نرى ، لا يناسب المرأة كمواطنة، بالمعنى الذى يستخدم فيه روسو هذه الكلمة، فإنه بالقطع لا يناسبها كشخص مستقل. . وما يسمى بتربية المرأة الطبيعية هو تدريبها على الاحتشام والبساطة والانصياع والأعمال المنزلية ، والخضوع التام للرأى السائد، وتربية «صوفى» ، هى فشل تام على نحو ما يظهر لنا، وتلك هى النتيجة المنطقية للدور الضيق الذى اعتقد روسو أنه الدور الوحيد المشروع للمرأة.

وكما سبق أن قلنا، فإن كتاب «اميل» هو نقد، ليس بالضبط للتطبيق العملى للتربية المعاصرة، بل لكل ما أنتجته الحضارة «لرجل الطبـــيعة» .«كل شىء خــيّر إذا ما ترك بين يدى خالقه ، لكنه ينحط إذا ما ترك للإنسان .. فهو يجذم كلبه، وحصانه وعبده.. وهو لا يريد أن يترك شيئا على نحو ما صنعته الطبيعة، ولا حتى الإنسان. فهو يروضه كما يروض الحصان بحيث يجعله متفقا مع ذوقه كالشجرة فى حديقته»(٢) أما إميل فهو استثناء، إنه طفل ذكر سليم الصحة، ينبغى أن يُربى على أساس أن يكون متحررا من الأحكام المبتسرة المنتشرة في العالم من حوله - ذلك العالم الذى لابد أن يجرده من خيريته وأمانته الطبيعية ليشكّله في أذواق وحاجات الحضارة الفاسدة . إن الطريق الوحيد لاكتشاف القوى الكامنة فى الإنسان ، هى النظر فى أصوله ، وطفولته، وتشجيعه لتطوير جميع إمكاناته الطبيعية على نحو ما تتجلى هى ذاتها. هكذا كان تعريف روسو لرجل الطبيعة هو تعريف ممتد لا ينتهى، فهو لابد أن يتحرر ليصبح على نحو ما يستطيع، وما يريد أن يكون.

أما المرأة فهى بالمقابل تعرَّف تعريفا غائيا تماما، من منظور ما يُرى أنه غرضها فى الحياة، ومن ثمَّ كان تعليمها يمليه عليها تماما وظيفتها والخصائص التى تعتبر

(١) إميل ص ٦٩٣ - ٦٩٨ لا سيما ص ٦٩٣ .
(٢) إميل ص ٢٤٥ .

جوهرية في حياتها، إذا أُريد لها أن تحققها على نحو مناسب . وطالما أنه يذهب إلى أن الأسرة جوهرية للمجتمع، ويزعم أن مركز المرأة الثانوى يمليه ضرورة أن الأبوة ليست موضع شك، فإن «روسو» ينتهى إلى أن الخطوط العريضة لتربية الأنثى تنبع من ذلك على نحو مباشر. وكما اعترف كثير من الباحثين في «روسو» ، فإن التربية المقترحة للنساء تقوم بالتالى على مبادئ تتعارض مباشرة، وبشكل أساسى مع مبادئ التربية المقترحة للرجال[1] هذا التقابل بين تربية «اميل» المبنية على قدرات الرجل المجهولة ، وتربية «صوفى » المؤسسة على تربيتها الأنثوية المحددة بشكل ضيق، تُلخّصها بوضوح الفقرة التالية، التى ينبغى مقارنتها بالكتب الأربعة الأولى من «إميل»:

لا بد أن تكون تربية النساء مرتبطة تماما بالرجال ، لإسعادهم ولتكون نافعة لهم ، ومحبوبة ومحترمة منهم ، وتربيتهم عندما يكونوا صغارا والعناية بهم عندما يشبون ، وتبذل لهم النصح وتجعل حياتهم سعيدة وجذابة - تلك هى واجبات النساء فى كل العصور ، ويجب أن يتعلمنها منذ الطفولة . وطالما أننا نرفض العودة إلى هذا المبدأ، فإننا سوف نضل هدفنا وننحرف بكل ما نعطيه للمرأة ما لم تكن نتيجته إسعادنا[2].

وبعد أن درس عدم إمكان إعطاء المرأة أية تربية عقلية على الإطلاق بل أن نحصر تدريبها فى «أعمال جنسها فحسب»، انتهى روسو إلى أن هذا الحل لن يكون كافيا أو مقنعا إلا لحياة بسيطة منعزلة غير فاسدة . فالواقع أن واجبات المرأة بسيطة للغاية فخضوعها لسلطة زوجها المطلقة وتكريسها لنفسها لخدمة أطفالها هى نتائج طبيعية لمركزها فى الحياة الذى لا يحتاج إلى فكر وروية من جانبها لتعرف هذه الواجبات . ومن هنا كانت المرأة فى البيئة الريفية الأخلاقية يمكن أن تترك فى جهل عميق دون خوف على فضيلتها. لكن فى عالم المدينة الفاسد الذى لا يمل من إغرائها، ويحيط بها الكثير من الأحكام المدمرة المخربة تقودها إلى الضلال والانحراف ، فإنها سوف تحتاج إلى قدر من التربية المتقدمة التى تعمل على تطوير ضميرها ومعرفة تامة بنسق القيم السائد حولها فى آن معا. وطالما أنها سوف تحافظ بالضرورة على جميع

(١) انظر مثلاً : بير برحلين «مدخل إلى إميل» P. Cxxii و«تربية صوفي» ص ١١٤ . وماسترز الفلسفة السياسية عند روسو ص ٢١ .

(٢) إميل ص ٧٠٣ .

الممتلكات التي يعتمد عليها شرف زوجها ، فلابد من تربيتها حداً المستوى الذى تستطيع فيه مصالحة أوامر ضميرها مع متطلبات الرأى العام، ناظرة إلى جميع الأحكام المبتسرة نظرة جادة، رافضة إياها عندما يكون ضميرها فى صراع معها. ولا يمكن أن تتم المعرفة الصعبة دون تهذيب ذهنها وعقلها(١). وفضلا عن ذلك، على نحو ما سنرى فى الفصل الثامن، فإن مصير عملية التوفيق والمصالحة التى اقترحها روسو للنظريتين : الضمير والرأى العام، كان فى الواقع مهمة مستحيلة.

أما بالنسبة للسؤال عن المركز المناسب المخصص للمرأة وأسلوبها فى الحياة . فقد كان روسو على يقين أن اليونان (وإن كان فى هذه الحالة يستبعد الأسبرطيين) كان عندهم وحدهم الإجابة الصحيحة عنها(٢). لاسيما بعد الزواج «ليس ثمة أخلاق طيبة للنساء بعيدا عن الحياة المنزلية والانطواء على الجنس»!(٣)

وهو يستشهد باستحسان بشعار بيركليس الذى يقول فيه إن «المرأة الصالحة ينبغى أن لا تتعلم أبدا»، ويقتبس آراء أرسطو عن النساء في فقرات من «اميل» حذفت بعد ذلك. وكما قال الفيلسوف القديم على حين أن المرأة وحدها ينبغى أن تُنظم المنزل، فإنها ينبغى أن تنحصر بداخله، وينبغى أن تظل تحت سيطرة القانون المطلق لزوجها(٤). ويعتقد روسو أن النموذج اليونانى فى العزلة الكاملة والأعمال المنزلية «هو أسلوب الحياة الذى تفرضه الطبيعة ويحتمه العقل لجنس الأنثى»(٥).

وعند روسو أن الطبيعة لا تُملى فقط تربية مختلفة ونظاما للحياة يختلف أتم الاختلاف بين الجنسين، بل تفرض أيضا أن يعيشا فى الأعم الأغلب منفصلين أحدهما عن الآخر . كما قال فى خطابه إلى «دالمبير»: دعنا نتبع ميول الطبيعة دعنا نراعى صالح المجتمع، وسوف نجد أن الجنسين ينبغى أن يتصلا أحيانا على أن يكون الأمر المعتاد هو عيشهما منفصلين(٦). وكان ذلك أيضا هو النظام المفضّل عند القدماء. وهو كذلك السبب الذى جعل روسو يمتدح نوادى «جينيف» ، لأنها تشكل طريقة يستطيع

(١) إميل ص ٧٣٢ .
(٢) إميل ص ٧٠٤ ـ ٧٠٥ وخطاب إلى دالمبير ص ٨٨ ـ ٨٩ .
(٣) خطاب إلى دالمبير ص ٨٢ .
(٤) «شذرات من أجل إميل» الأعمال الكاملة مجلد ٤ ص ٨٧٢ . مقتبس من «تدبير المنزل» الكتاب الثالث، ويعتقد الآن أنه بقلم واحد وأكثر من تلاميذ أرسطو.
(٥) إميل ص٧٠٥ .
(٦) خطاب إلى دالمبير ص ١٠٠ .

فيها الرجال أن يتحرروا من قيود المطالب وثرثرة نسائهن، ويتحدثون فى أمور أكثر أهمية . بينما تستمتع النساء بأحاديث القيل والقال التى يحتمل أن تكون سيئة لكنها أخف ضررا من الأعمال البديلة التى يمكن لهن أن يكرسن أنفسهن لها. وهنا كذلك، فى رأى روسو، نجد أن الارتباط الزائد جدا بين الجنسين لا يؤدى إلى انهيار الأخلاق فحسب، بل يؤدى أيضا إلى ضياع هيبة الرجال: «فما دمنا نعجز عن أن نجعل من أنفسنا رجالا ، فسوف تصنع منا النساء نساءً»(١). وعندما اعترض ناقد على النوادى كان رد «روسو» ، يقول له: «ابحث عن طريقة أخرى يستطيع فيها الرجال أن يعيشوا منفصلين عن النساء، وسوف أتخلى عن تلك الطريقة»(٢).

«هذا المبدأ الذى تعتمد عليه كل أخلاق جيدة»(٣). تطور فى «هلويز الجديدة» بتفصيل أعظم: فعلى الرغم من أن «جولى» وزوجها يعيشان معا، فإنهما لا يفعلان أبدا نفس الشيء أو شيئا واحدا. طالما أن الميول التى وهبتها لهما الطبيعة مختلفة باختلاف الوظائف التى فرضتها عليهما (٤) ومن هنا فإن «فولمار» و«جولى» يتفقان على أن هذا الانفصال فى أسلوب الحياة، والتقسيم الكامل للعمل، هو أفضل طريقة طبيعية للحياة، سواء بالنسبة للحب أو انسجام الزواج . وفضلا عن ذلك فإن الخدم، فيما عدا بالنسبة لوجبات الطعام ، وبعض الاحتفالات التى تخضع للرقابة ، يعيشون منقسمين تماما تبعا للجنس حتى يضمنوا عفتهم واحتشامهم وهما أساس الأخلاق كلها. والنظام المنفصل الذى يحكم فى كلارنس (مدينتهما) : «يشهد على صحة أنه فى البيت المنظم تنظيما جيدا ينبغى أن لا يكون بين الرجال والنساء سوى ارتباط ضئيل » (٥).

(١) خطاب إلى دالمبير ص ١٠٠ .

(٢) خطاب إلى م. لينياب المراسلات العامة ٤، ص ١١٤ .

(٣) خطاب إلى دالمبير ص ١٠٧ حاشية.

(٤) هلويز الجديدة ص ٤٥٠ .

(٥) ويعتقد روسو أن مثل هذا المبدأ الذي ينص على الانفصال الاجتماعي بين الجنسين لا يصلح إلا بين هؤلاء الناس الذين لم يفسدوا بعد. وهو مطلب حققته أسرة فولمار، والمواطنون من أهل جينيف لكنه لا يصلح إلا بقدرٍ ضئيل جداً للعالم الواقعي. فانعزال الجنسين في المجتمعات الفاسدة ينبغي أن لاتحاول القيام به. وكل ما يمكن أن نأمله بالنسبة لهذه المجتمعات «أن نهبط من جديد، إذا كان ذلك ممكناً إلى النقطة التى نكون عندها قد فسدنا فحسب» (خطاب إلى دالمبير ص ١١٠).

ومن المهم أن نلاحظ أن «سان برو» وهو يمتدح نموذج الحياة المفضّلة عند آل فولمار، يذهب إلى أنه باستثناء الفرنسيين وأولئك الذين يحاكونهم ، فتلك فى الواقع هى العادة المتبعة بصفة عامة بين سكان العالم. ويختتم كلامه «ذلك هو النظام العام الشامل الذى يظهر أنه طبيعي، حتى فى الأقاليم التى انقلبت لا زلنا نشهد بقاياه»(١) .

وهذه الحجة تتعارض تعارضا صارخا مع خصائص روسو الذى كان من جوانب كثيرة محطما للعادات والتقاليد ليس معتادا ، بالقطع، أن يذهب إلى أن التطبيقات والممارسات المعاصرة فى العالم تجسّد ما هو طبيعى وضرورى للجنس البشرى. وكما قال فى السابق عن دعوى «لوك» ، الأسرة طبيعية . فكذلك أيضا حجته هذه التى سوف تؤدى إلى إقرار أن «الطبيعة تنشئ المجتمع المدنى أيضا. كما تنشئ الفنون والتجارة ، وكل ما ادعى أنه نافع للإنسان »(٢).

لقد فشل «روسو» أن يطبق فى حالة النساء أنواع الحجة التى استخدمها فى تعريف «رجل الطبيعة»، وبدلا من ذلك وجد أن وضعهن الطبيعى هو دورها المساعد فى الأسرة الأبوية، وقد وهبتها الطبيعة تلك الصفات الضرورية اللازمة للقيام بهذا الدور. وهو هنا يهدم حجته الخاصة عما هو طبيعى مرة أخرى، ليستخدم ما هو منتشر فى ممارسات العالم كمعين ودعم لأسلوب الحياة المنفصل عنده الذى يفصل بين الجنسين. ولما كان قد اقترح شكلا من أشكال التربية للنساء، يجعلهن موضوعات جنسية محببة، وزوجات خاضعات، فإن روسو يواجه مأزقا حرجا هو أن النساء اللائى يربين على هذا النحو غير صالحات ليكن رفيقات كل يوم لنوع الرجال الذى يعتقد أن المجتمع بحاجة إليه. وحلّه الوحيد هو أن ينتهى إلى أن يقول إنّ ذلك ليس نافعا اجتماعيا فحسب، وإنما هو أن الطبيعة التى تجعل الجنسين فى أغلب الأحيان، ينفصل الواحد منهما عن الآخر.

(١) هلويز الجديدقص ٤٥٠ .

(٢) أصل التفاوت ص٢١٦ .

الفصل السابع

المساواة والحرية بين الرجال

القيمتان اللتان تنتشران أكثر من غيرهما وتتعايشان فى فلسفة روسو الاجتماعية والسياسية ، هما: المساواة والحرية. وعلى حين أنه يرى أن هذه الصفات جوهرية للرجال، فإنه ينكر أنها تناسب النساء ، وهذا التقابل فى النظرة هو موضوع الفصل الحالى.

لقد كان عدم المساواة أو التفاوت واحدا من أعظم اهتمامات «روسو» وهو ذلك التفاوت السائد من حوله. ومن أكثر الموضوعات شيوعا فى فلسفته ، ألا وهو اكتشاف مبادئى النظام السياسى التى يمكن أن تقلل التفاوت بين الناس إلى الحد الأدنى(١). ولقد نشأت كراهيته العميقة لعدم المساواة من خبرته الشخصية. وكما قالت جودت شكلا «لقد كانت اللامساواة عنده باستمرار تجربة شخصية عميقة، وممارسته للقسوة من جانب ، وللعبودية والخوف من جانب آخر»(٢). فصدمة المصلحة تقتضى منه أن يكون أولا صبيا تحت التمرين ، ثم خادما خصوصيا، بعد طفولة يقول عنها : «إنه اعتاد أن يعيش فيها على أساس المساواة التامة مع الراشدين » جعلته ينتهى بسرعة إلى النتيجة إلى أن يقول: إن أى ارتباط فيه عدم مساواة فيه على الدوام إساءة للجانب

(١) يقول روسو : «في النماذج الأولى للمجتمعات السياسية ، كان الزعيم يشكّل صورة الأب بينما تتخذ الشعب وضع الأبناء. والفرق بينها وبين الأسرة هو أن الأب في الأسرة يبذل حبه لأولاده بما يقوم به من رعاية وعناية بهم، في حين أن شهوة القيادة في الدولة تقوم مقام هذا الحب الذي لا يكنه الزعيم لشعبه .. » العقد الاجتماعى ص ٣٦ ـ ٣٧ (المترجم).

(٢) شكلا «الرجل والمواطن» ص ١٩ وانظر ص ٣٠ وانظر أيضاً: جين ستاروبنسكي – «الفكر السياسى عند جان جاك روسو» ، في كتاب بود بوفي «جان جاك روسو» ص ص ٨٤ ـ ٨٥ .

الضعيف(١). فهو يشعر أنه يعرف الجانب المظلم من اللامساواة معرفة حميمة، وهذا الجانب هو الذى طرقه.

وكتاب روسو «أصل التفاوت» هو نتيجة تأملاته حول المساواة الطبيعية المقررة بين البشر ، وتأملاته حول التفاوت أو اللامساواة التى خلقوها. (أصل التفاوت ص ٧٨).

ولاشك أن هناك اختلافات وفروقا طبيعية بين الأفراد ، اختلافات جسمية، وفى القوة الذهنية والمواهب ومن ثمَّ فى قدراتهم على الإنتاج والتحصيل . لكن العلاقات السياسية المختلفة التى استقرت بين الناس إما أن تبالغ أو تقلل وتعوض هذه اللامساواة الأصلية.

وكما لاحظنا من قبل فإن العصر الذهبى، عصر الاستقلال، ومن ثم الأسر الأبوية البطرياركية المتساوية ـ نظر إليه روسو على أنه «أسعد حقبة وأعظمها دواما. وأفضل حقبة للإنسان . وهو يعتقد أنه كانت هناك بعض الأحداث القاتلة ، التى أخرجت الإنسان من حالة المساواة الحقيقية»(٢). والأحداث القاتلة التى أدت إلى حالة اللامساواة المتزايدة بين أعضاء جنس الذكور، كانت هى التى أسست الملكية الخاصة، وتقسيم العمل، وتبادل السلع. وكان من نتيجة هذه التطورات أن بعض الناس امتلكوا وبعضهم احتاجوا، ومن ثم اغتنى البعض على حساب البعض الآخر. والخطوة من هنا إلى اللامساواة السياسية يفسرها الجزء الثانى من «أصل التفاوت»، على أنها نشأت منْ غواية الغنى للفقير بعقد زائف . والفقير الذى أسرع إلى الأصفاد، فى حين أن الفقراء معتقدين أنهم حققوا حريتهم لم ينجحوا إلا فى مشروعية إفساد أنفسهم بواسطة الأغنياء . وينتهى روسو:

«كان ذلك، أو ينبغى أن يكون، أصل المجتمع والقوانين التى أضافت قيودا جديدة للضعفاء، وقوى جديدة للأغنياء، ومرت الحرية البشرية لكل العصور، وأقامت إلى الأبد قانون الملكية وعدم المساواة. فحولت الاغتصاب الماهر إلى حق لا يُنقض ، ولصالح قلّة من الطموحين، يخضع الجنس البشرى كله للعمل والعبودية والبؤس»(٣).

والنتيجة هى أن جميع الحكومات القائمة. رغم دعواها المختلفة للمشروعية، تقوم على الغش . «وعلى الرغم من المساواة العابثة الخيالية للحق(٤) » التى تدعيها

(١) «الاعترافات ـ الأعمال الكاملة» مجلد ١ ص ٣١ وص ٥١٤ .
(٢) اميل، المؤلفات الكاملة مجلد ٤ ص ٥٢٤
(٣) أصل التفاوت ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .
(٤) اميل ص ٥٢٤ .

المجتمعات المتدينة، لكنها مساواة غيرمضمونة للعصر الذهبى، والواقع أن قوة المجتمع قد اختارها الأقوياء لكى تمكنهم من قهر الضعفاء بعنف أكثر وبطريقة شبه مشروعة : وهكذا نجد أن «الأكثرية سوف تضحى دائما من أجل القلّة ، كما حولت الصالح العام إلى مصالح خاصة. تلك الكلمات النفيسة والعدالة والطاعة سوف تصلح دائمًا كأدوات للعنف وأسلحة للظلم، وهكذا ينتج أن الطبقات العليا التى تزعم أنها نافعة لبقية المجتمع لا تصلح فى الواقع إلا لخدمة نفسها على حساب الآخرين»(١).

ويذهب روسو إلى أنه كلما ازدادت القوة أو الثروة، فإنه لا يمكن أبدا خلق الحق المشروع . «إن الخضوع للقوة هو عمل من أعمال الضرورة لا الإرادة ، وعلى الأغلب هو عمل من أعمال الحرص. فبأى معنى يمكن أن يُعدّ واجبا؟ (٢) وعلى ذلك فلما لم يكن لإنسان بالطبيعة حق السيطرة على إنسان آخر، ولا يمكن للسلطة أن تستمد من القوة، فإنه ينتهى إلى أن الحل الوحيد المشروع لمشكلة السلطة السياسية هو العقد الاجتماعى فهو الحق الذى يجعل من إرادة الناس ذات سيادة (٣) . وبدون هذا الأساس التعاقدى فإن تعهدات النظام السياسى لا يمكن أن تكون سوى «خُلف لا معقول ، وطغيان خاضع لأعظم قدر من سوء الاستخدام» (اميل : ص ٨٤١) (العقد الاجتماعى ص ٥٤) وعلى العكس فهو يقول فى كتابه «العقد الاجتماعى».

«بدلا من تدمير المساواة الطبيعية، الاتفاق الأساسى، تُستبدل المساواة الأخلاقية المشروعة باللامساواة البدنية التى أقرّتها الطبيعة بين البشر - والتى رغم أنهم قد لا يكونون متساوين من حيث القوة والذكاء، تجعلهم جميعا متساوين عن طريق التعاقد والحق» (العقد الاجتماعى ص ٣٦٧ وص ٦٠) (٤).

وعن طريق إعطاء كلٍ نصيبا متساويا فى القوة المشروعة، فإن النظام السياسى الذى يُبنى على نحو جيد يستطيع أن يجعل المجتمع المدنى حالة من المساواة أعظم من الحالة الموجودة بينهم على نحو طبيعى.

(١) إميل ص ٥٢٤ .

(٢) العقد الاجتماعي ص ٣٩ .

(٣) حيث إنه ليس لإنسان سلطة طبيعية على أقرانه ، إن القوة لا تنتج أي حق، فإن الاتفاقات تبقى إذ هي الأساس لكل سلطة شرعية بين الناس (العقد الاجتماعي ص٤١)(المترجم).

(٤) وهو يقول في تعليقه في حاشية هذه الفقرة: «ليست هذه المساواة في ظل الحكومات السيئة سوى ظاهرة وهمية، لا تفيد إلا في إبقاء الفقير في بؤسه والغني في اختصابه. والواقع أن سن القوانين مفيد لأولئك الذين يملكون، ضار بأولئك الذين لا يملكون شيئاً» «العقد الاجتماعي حاشية ص ٦٠ (المترجم).

وواضح من نصيحته للقادة البولنديين حول نقص تمثيل جماهير شعبهم الذين لا يزالون أقنانا فى التشريع، إنَّ روسو ينظر إلى اللامساواة السياسية على أنها ليست مشروعة أبدا، إنها يمكن تحملها مؤقتا فحسب. فى حين أنه يعترف أن التحرر ليس من السهل إنجازه، يقول:

«قانون الطبيعة، وهو قانون مقدس لا يجوز انتهاكه، لا يسمح لنا بحصر السلطة الشرعية بمثل هذه الطريقة، وأن نجعل القوانين الملزمة لأى شخص لم يُدْلِ بصوته فيها بشخصه أو على الأقل من طريق ممثليه..»(١).

وهو يقول للنبلاء «لما كان الأقنان هم أيضا بشر، فى يدهم صناعة كل شىء تكونونه فى المستقبل». فلا بد من تحريرهم أولا فى الروح قبل الجسد، والارتفاع بهم إلى مستوى المساواة السياسية التامة.

وفى ضوء المبادئ المقررة فيما سبق ليس من الضرورى أن نذكر أن «روسو» ينظر إلى العبودية على أنها عمل غير مشروع تماما (أصل التفاوت ص١٦٧، والعقد الاجتماعى ص ٣٥٥ - ٣٥٨ واميل ص ٨٣٩) إنها حط من ماهية الإنسان، وإهانة للطبيعة والعقل . أن يتنازل المرء عن حياته وحريته، وحقه فى نفسه لشخص آخر. إنَّ الطبيعة التى جعلت أول واجبات الإنسان المحافظة على نفسه، وضميره المسئولة عن تنظيم سلوكه طبقا لقواعد الأخلاق، لا يمكن أن تغفر تخليه المتطرف عن نفسه وعن استقلاله الذاتى . إنَّ الرق الموجود لا يمكن أن يكون قائما على شىء آخر سوى القوة التى دعمتها العادة .

غير أن روسو ، كما لاحظنا مرارا من قبل(٢) ، فإن الجمهورية المفضّلة والأثيرة عنده هى دولة اليونان، بكل ما فيها من مساواة مدنية قد تأسست على استعباد عدد كبير من الناس. وفضلا عن ذلك فعندما واجه هو نفسه هذه الحقيقة واعترف بأنه طالما أن المجتمع المدنى، مثله مثل أى انفصال عن الطبيعة ، لابد أن يكون له مساوئه، فربما كان لسوء الطالع، حالة الاستمتاع بالحكم الذاتى الحقيقى عن طريق تأكيد استعباد الآخرين. يقول «هناك بعض الظروف السيئة التى لا يستطيع الناس فيها الاحتفاظ بحريتهم إلا على حساب حرية البعض الآخر. حيث لا يستطيع المواطن أن يكون حرا

(١) تأملات حول الحكومة البولندية - الأعمال الكاملة مجلد ٣ ص ٩٧٣ - ٩٧٤ .

(٢) انظر مثلاً «ماسترز» الفلسفة السياسية عند روسو ص ٤٢٤ وشكلار «الرجل والمواطن» ص ١٨ .

حرية تامة ما لم يكن العبد عبدا تماما. (العقد الاجتماعى ص ٤٣١) فإذا ما عدنا إلى معالجة روسو للنساء، ووجدنا أن مبدأ المساواة الذى يؤمن به بإصرار لا يطبقه عليهن أبدا. فإن من المهم أن نتذكر هذه النتيجة. إذ يبدو أنه كما أن الحرية والمساواة بين المواطنين الاسبرطيين. يعتمدان على استعباد جذرى للهلوس Helos (أى العبيد) فإن المثل الأعلى عند روسو لدولة رؤساء الأسر البطرياركية الأحرار المتساوين، لا بد أن تُبنى بالضرورة على استبعاد النساء من الحقل السياسى وقهر كامل لهن، وحصرهن فى أمور الحمل والولادة.

ويعتقد روسو أن مبدأ المساواة جنبا إلى جنب مع نتيجته، هو رفض حق الأقوى وشرعية الحكومات التى تقوم فقط على أساس الإرادة العامة، وتلك مسائل فى غاية الأهمية بالنسبة للرجال . لكنه ينتهك على الدوام كل مبدأ من هذه المبادىء بالنسبة للنساء وبلا تفسير.

أولا : لقد انتهك روسو بخصوص النساء نبذه لحق القوة. فإذا لم تصبح النساء موضوعات جنسية للرجال كما يريدون لهن «كلما كانوا أقل قدرة فى السيطرة عليهن، عندئذ سيكون الرجال ، هم السادة بحق » (اميل ص ٧٠١) . ليس للمرأة سوى سحرها وجاذبيتها لتعوض بها عن ضعفها، وقدرتها الأقل على المحافظة على نفسها وهى الخصال اللازمة للاستقلال فى البناء الاقتصادى والاجتماعى . غير أن «روسو» لم يقترح قط بالنسبة للرجال الذين يكونون أضعف من غيرهم، أنهم يحتاجون إلى مواهب طبيعية خاصة تعوضهم عن هذا الضعف، لأن مهمة العقد الاجتماعى أن يستبدل المساواة المدنية باللامساواة الطبيعية بين الرجال و. أى تفوق فى القوة تكون الطبيعة قد وهبته للرجال على النساء ، من الواضح أن له غرضا ما، ولا ينظر إليه روسو كمطلب من أى نوع للتعويض أو التخفيف.

أما أن الرجال أقوى من النساء، وهن يعتمدن عليهم فى قوتهن، فتلك ببساطة، حقائق الحياة التى ينبغى أن تتعلّمها النساء.

ومن الواضح أن «روسو» لم ينظر قط إلى النساء على أنهن مواطنات ينبغى أن يُمنحن حق الاقتراع، بحيث تسهم أصواتهن فى تشكيل الإرادة العامة. وعلى الرغم من أنه قال «النساء فى جينيف الفاضلات المحبوبات » إنّ مصيرهن أن يحكمن أنفسهن، فإنه يتضح مما يتلو هذه العبارة أنه لم ير سوى طريقة واحدة فقط مشروعة لهن

لاستخدام تأثيرهن وهي من خلال قوة ووساطة أزواجهن. فعند «روسو» لا يوجد رجل متمدين يقاوم نُصح زوجته الرقيقة. ومن هنا فإن «قوة المطاردة عند النساء ينبغى أن تمارس فقط فى اتحاد الزواج» . حيث ينبغى عليهم «مواصلة استغلال كل فرصة متاحة حقوق القلب، وحقوق الطبيعة لصالح الواجب والفضيلة. ولمجد الدولة وسعادة الجمهورية : (أصل التفاوت بين الناس) فمن خلال تأثيرها المنزلى على زوجها تستخدم استخداما كاملا مشاعره من أجلها، وتلك هى القوة التى يمكن أن تملكها النساء فى جمهورية «روسو» فليست هناك مساواة ممنوحة للمرأة، مبنية على العقد الاجتماعى تحل محل اللامساواة الطبيعة. والمرأة على خلاف الأقنان البولنديين ليس لها الحق بفضل إنسانيتها للمشاركة السياسية. وقانون الطبيعة «المقدّس الذى لا يجوز مخالفته» الذى يقضى بالمشاركة ، أو على الأقل بالتمثيل، لكل مَنْ يلتزم بطاعة القوانين، ومن الواضح أن روسو لا يرى له تطبيقا على أى عضو من جنس الأنثى.

وأخيرا: داخل نطاق الأسرة كان روسو واضحا وأكثر صراحة في إنكار أن تكون النساء شريكات للرجال بالتساوى. وهو مثل أرسطو، ولوك، وهيجل، إنْ أردنا ذكر ثلاثة نماذج واضحة، أقام تمييزا واضحا بين الأسرة والدولة. وبغض النظر عن الأمثلة التي درسناها فيما سبق والتي أنكر فيها الوضع الطبيعي للأسرة، فإنه في مؤلفاته يشير إلى الأسرة باتساق، على أنها مؤسسة طبيعية، تقوم على المشاعر ومن ثم فهي تفترق عن جميع الارتباطات السياسية الأوسع التي تقوم على التعاقد والحقوق والواجبات المتبادلة. وأولئك الذين زعموا، مثل «فلمر» أن السلطة السياسية تقوم على السلطة السابقة للأب فى الأسرة على أبنائه، يرتكبون بذلك غلطة حقيقية، ومغالطة خطيرة فى محاولتهم إضفاء المشروعية على الحكومة المطلقة.

ولهذا نراه يزعم أن سلطة الأزواج على زوجاتهم هو نظام طبيعى ولا يمكن أبدا مقارنته بمتطلبات المساواة في النظام السياسى. ذلك لأن قانون الطبيعة يُلزم المرأة أن تطيع الرجل، وأنه لابد للزوجة «أن تحافظ على شخصها دائما تحت قانون زوجها المطلق» (اميل) - «وأية قوة تستخدمها المرأة ببراعة داخل الأسرة لابد لها من اكتسابها من مناوراتها البارعة مع زوجها لكى تفعل ما تريد أن تفعله، وأن تستغل وضعها كوسيط لمتعته ومسراته» (اميل ص ٨٦٥) . عندما أحصى «روسو» الأسباب الثلاثة

لهذه المخالفة الضخمة لمبدأ المساواة، فإننا نستطيع أن نرى بوضوح - أنها ترجع إلى المجتمع الأبوي القائم على الملكية أكثر مما ترجع إلى حالة الأمر الواقع الذى يمكن استنتاجه من الطبيعة(١).

لا يمكن للسلطة فى الأسرة أن تنقسم بين الأب والأم إذ أنَّ أي انقسام في الرأي فيما يرى روسو، لابد أن تكون هناك إرادة واحدة تحسمه. وربما توقع المرء أن يكون صاحب مفهوم الإرادة العامة هو آخر فلاسفة السياسة الذين يقررون حكما مطلقا داخل الأسرة، جماعة حميمة جدا، من الناس يميِّزها روسو نفسه عن المجتمع الكبير من واقعة أنه تربطها المحبة والاهتمام المتبادل - كان يمكن أن تكون سياقا نموذجيا يُطبّق فيه مبدأ سيادة الإرادة العامة، ولا شك أن الأسرة النووية ينبغى أن تكون قادرة على إقامة ما فيه مصلحة الجميع، ما دامت الجمهورية المؤلفة من عدة آلاف من البشر تستطيع ذلك؛ لكن لا أحد سوى الرجل ينبغى أن يحكم.

والسبب الثاني الذي يقدمه للبطرياركية الأسرية هو أن للنساء دورات من الكسل وعدم النشاط بسبب وظيفتهن في الإنجاب. وعلى الرغم من أن تلك الحجة قد تكون ضعيفة ف، يما يقول روسو: «فإنها سبب كاف لاستبعاد النساء من السلطة» ووضع السلطة الدائمة للأسرة في يد الزوج. ولا حاجة بنا إلى أن نقول : إنَّ روسو لم يلجأ إلى استدلال مماثل لكى يستبعد مجموعات معينة من الرجال الذين ربما كانوا غير مناسبين بسبب العرج مثلا أو الذين يعيشون بعيدا جدا عن الاجتماعات أو صنع القرار. وعلى أية حال فالحجة حمقاء بلهاء، فيما عدا حالة القرارات التى لا بد أن تتخذ إبان الفترات الأخيرة من ميلاد الطفل . وفى استطاعتنا أن ننتهى إلى أن العملية الفعلية للحكم الذاتى التى هى بالغة الأهمية عند روسو للرجال فقط، قد نظر إليها على أنها بغير قيمة تُذكر للنساء.

ولا شك أن **السبب الثالث** هو أهمها جميعا طالما أن «روسو» يعود إلى هذا الموضوع مرارا . (قارن اميل ص ٦٩٧ ـ ٦٩٨، وخطابه إلى دالمبير) . لابد أن يكون الزوج قادرا على مراقبة سلوك زوجته. لأنه من الجوهرى بالنسبة له أن يتأكد من أن

(١) الفقرات الثلاث التالية مأخوذة من مقال - فى «الاقتصاد السياسى» الأعمال الكاملة مجلد ٣ . ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ ومن المسوّدة الأولى «للعقد الاجتماعى» ص ٢٩٧ ـ ٣٠٠ .

الأطفال عندما يضطر إلى الاعتراف بهم أنهم حقا من صلبه ولا ينتمون لأى شخص آخر سواه. «فروسو لا يعترف يقينا بالأبوة كما يصفها نوع معيّن من المجتمع بمؤسساته المقدسة للملكية الخاصة والوارثة» . (خطاب إلى دالمبير ص ٨٣) وقد ألحق بها أهمية بالغة ليستبعد النساء من أية حقوق لا يمكن انتهاكها فى المساواة والحكم الذاتى.

غير أنه لا سلوك «اميل» بالنسبة لأسرته، ولا سلوك والد «جولى» ولا سلوك روسو نفسه ، يشكل أى دليل على مزاعم روسو التى تقول إنه ليس الأطفال فقط فى مرحلة الاعتماد، بل الزوجة أيضا طوال حياتها، يمكن أن يثقوا بأمان فى السلطة المطلقة للأب بسبب مشاعر الأسرة الطبيعية. لا يمكن أن يقال عن «إميل» إنه يبرهن على المحبة الأبوية بعد أن هجر ابنه، كما هجر زوجته الآثمة، فهو يقول إنه أهون عليه أن يرى ابنه يموت ، من أن يرى «صوفى» وهى حامل من شخص آخر. ورواية والد صوفى عن اعتياده الزنا، واندفاعه التالى نحو زوجته (التى يصاحبها - كما يقال لنا- خيانته لزوجته) وعنفه مع ابنته كاف لأن يؤدى إلى إكراهها على الزواج ضد رغبتها، والزعم بأنه سوف يقتلها لو عرف أنها فقدت بكارتها ـ فتلك كلها أمور ليست مشجعة: وسواء قام روسو كما يروى بإدخال أطفاله من «تريز لافسير» «ضد رغبتها» إلى ملجأ للقطاء أم لم يفعل. فإنه لا ينظر إلى هذا الفعل، رغم ما فيه من إثم، على أنه مثل من أمثلة الاستبداد نحو الأطفال ولا نحو أمهم.

وكما أن هناك مصالح متضاربة داخل المجتمع المدنى كان روسو يعرفها تمام المعرفة ، فكذلك فى أية مجموعة من الأفراد، ولا نستثنى من ذلك الأسرة، فلا بد أن يأتى وقت ، بالطبع ، تكون فيه المصالح متضاربة تضاربا جذريا . والواقع أن «روسو» يشير إلى أنه لم يقع فى وهمه إساءة استخدام السلطة الأبدية ، التى كان يرتكبها المجتمع فى أيامه دون وخز من ضمير. أما فيما يتعلق بالتفاوت السياسى فهو يعترف أنه « بصفة عامة سوف يكون من الحمق البالغ أن نتوقع أن يفضل أولئك الذين هم فى الواقع سادة أية مصلحة أخرى غير مصالحهم الخاصة..» وأن الطغيان لابد أن يوجد بالضرورة «حيثما كان للشعب وللحكومة مصالح مختلفة، وبالتالى إرادات متعارضة» ولقد رفض أن يعترف حتى فى ضوء أمثلته الشخصية المختلفة، أن تضارب المصالح هذا ، وما يتبعه من طغيان واستبداد ، يتطلب إصلاحا جذريا للأسرة

مثل الإصلاح الذى دافع عنه للدولة . على العكس فإن تغلب الحاجة للمشاركة يستبعد أية فكرة يمكن أن تكون لديه تقول إنَّ العدالة والمساواة وثيقة الصلة بهذا السياق أيضا.

هناك مؤشرات كثيرة فى مؤلفات «روسو» على أنه كان لديه سبب إضافى، لرفضه تطبيق مبدأ المساواة على النساء. وكان ذلك السبب هو خوفه الشديد من أن النساء لو لم يكن خاضعات للرجال بطرق مهمة معينة، فسوف يسيطرن عليهم تماما فهو يعتقد أنه طالما أن المرأة لديها القدرة لاستثارة رغبات الرجل الجنسية إلى حد أن هذه الرغبات لا تشبع تماما أبدا، وما دامت الطبيعة جعلتها قوية بما فيه الكفاية لمقاومته خطواته نحوها عندما يحلو لها أن تفعل ذلك، فإنه ينتج من ذلك أنه ، فيما يتعلق بحاجات الرجل الجنسية: «فإن الرجل بقانون الطبيعة الذى لا يتغير» يعتمد على الإرادة الطيبة للمرأة .(اميل ص ٦٩٥)(١) ، وكما يقول فى خطابه إلى دالمبير «الحب هو مملكة النساء، فهن اللائى يعطين بالضرورة قانونه» لأنه طبقا لنظام الطبيعة فإن المقاومة تنتمى إليهن. وليس فى استطاعة الرجال هزيمة هذه المقاومة إلا على حساب حريتهم . وهكذا يصبح من الواضح أن المرأة كما رآها روسو ، تحت إمرة مناطق حساسة فى حياة الرجل. هذه القوة الجنسية المهزلة التى تسيطر على الرجل هى التى تجعله يتمسك بعناد أنه ينبغى «أن لا تغتصب النساء حقوق الرجال» . أو بعبارة أخرى يجعلن أنفسهن مساويات للرجال فى تلك المجالات التى اعتاد الرجال أن يحتفظوا بها لأنفسهم. «لأننا عندما نترك لها تفوقنا فى جميع الخصال التى تناسب جنسها، وعندما نجعل منها مساوية لنا فى بقية المجالات، فكيف يختلف ذلك عن تحويلنا الأولوية للزوجة التى وهبتها الطبيعة لزوجها..؟»(اميل ص ٧٣١).

فالخوف من قوة النساء وما يرتبط بذلك من اعتقاد بأن جنس الأنثى هو المصدر الرئيسى لجميع شرور العالم المتمدين ليس أمرا يقتصر على روسو وحده بالطبع، وإنما هو أمر واضح جدا فى مؤلفاته فى قصيدة عنوانها «عن النساء» يوجهها إلى المرأة بوصفها . «الموجود المعنوى الميت الذى أعبده وأبغضه» ويواصل حديثه قائلا: إنها تجعل الرجل عبدا.. وتسخر منه عندما يشكو .. وتغلبه وتهزمه عندما يخشاها.. وتعاقبه عندما يتحداها .. وتثير العواصف التى تمزق الجنس البشرى» . ومن المهم أن نلاحظ

(١) لعرض ممتع لروسو المعارض لحقوق المرأة وتفسير ذلك بأنه يعود أساساً إلى خوفه من النساء انظر فكتور ف . وكسلر «مخلوقة لمتعة الرجل: روسو عدواً للمرأة».

فى هذا السياق ـ مثل هزيود فى عصره الذهبى الذى خلا من النساء ـ ومثل أفلاطون فى محاورتى «السياسى »، و«طيماوس» يذكرنا بجنة عدن قبل خلق حواء، وينظر روسو إلى الماضى على أنه حالة أصيلة للطبيعة . رغم أنها لم تكن تخلو من المرأة ـ كانت فترة كان فيها أسلوب الحياة المنعزلة يعنى أنه ليس ثمة علاقة اجتماعية بين الجنسين ولم يكن الرجال فقط متحررين من اعتماد بعضهم على بعض، وإنما هم كذلك، بطريقة ذات مغزى، مستقلين عن النساء ، أو على الأقل عن أية امرأة معينة طالما أن إلحاحهم الجنسى يشبع تلقائيا من أى أنثى عابرة.

هذه الصورة البسيطة العاطفية للجنس، وصلت إلى نهاية مفاجئة بظهور الأسرة الواحدية فى العصر الذهبى . ومما له مغزاه أن اعتماد المرأة الاقتصادية على الرجل دخل متآنيا مع اعتماد الرجل على المرأة لإشباع رغباته الجنسية. والقوة التى اكتسبتها بالتالى عليه من الواضح أنها قَلَبتْ التوازن . وعلى الرغم من أن «روسو» لم يفترض مثلما فعل المانويون فترة خنثوية سادت فيها براءة الجنس البشرى، ثم انبثقت فى نهايتها جميع شرور الجنس، عندما انقسم البشر إلى ذكر وأنثى ، فقد رأى أن الحالة الأصلية للطبيعة بوصفها فترة صراع حر للغريزة الجنسية. فقط بعد ذلك عندما استقرت نماذج الحياة ، ومقارنة الرجل لنفسه بالآخرين ، ومقارنة المرأة لنفسها بالأخريات، والهجوم التالى للأنانية ، حتى بدأ الارتباط بين الجنسين والحب الفردى . ولقد كان ذلك هو الارتباط القاتل الذى نتجت عنه الغيرة. والصراع «والمبارزات، والقتل وجرائم أسوأ من ذلك». (أصل التفاوت ص ١٣٧) ومن ثم فإن روسو، فى اتفاق مع الخط الذى سار فيه القديس أوغسطين، يفترض وجود حادثة فى التاريخ مرادفة لحادثة السقوط، شكّلت المشاعر الجنسية والسلوك الجنسى من وسيلة بسيطة خالية من الصراع لإنجاب الأطفال إلى انفعال طاغ عنيف يرتبط بكل إثم، وحسد، وخوف ، وخطيئة. وما يشير إليه بوصفه عنصرا أخلاقيا فى معارضة العنصر الفزيقى البسيط للحب، كان إلى حد ما النتيجة المحتومة للانتقال من العزلة البدوية لحياة الاستقرار فى المجتمع. لكن النساء هن اللائى اتهمن بأنهن قمن بتغذية الجانب الانفعالى للحب وزيادة أهميته، وذلك لكى يقمن بالسيطرة على الرجال (أصل التفاوت ص ١٣٥) ولقد وقع اللوم على جنس الأنثى للإثم والخوف بالمرور بتجربة تتعلق بالجنس، بوصفها هى التى أثارت هذه الانفعالات الطاغية.

وهكذا فإن الأثر الهائل للنساء فى المجتمع مستمد من سيطرتهن الجنسية على الرجال تلك حقيقة مستقلة عن الزمان والمكان. وإن كان اتجاهها الخاص ـ ونتائجها

ليست كذلك. ولقد اعتقد «روسو» أن سيادة النساء الوقحات المتحررات ، فى فرنسا المعاصرة، ليست مسئولة فقط عن الجانب الضعيف للإنجازات العقلية والفنية فى ذلك العصر، بل تضرب بجذورها العميقة فى أسباب جميع الشرور الاجتماعية. وهذا الأثر الشرير للنساء هو الموضوع الرئيسى فى خطابه إلى «دالمبير» فبسبب أن العالم الواقعى لا يقدّم أية نماذج للنساء الفاضلات، كانت نماذج الشخصيات التى تظهر على المسرح بالغة الخطورة . لأنها تغوى الرجال بالاعتقاد برومانسية الشيء وبراءته وهى فى الواقع تؤدى بهم إلى الخطيئة المميتة.. فسوف تكون معجزة أن نجد فى لندن أو باريس فى العالم الفعلى امرأة واحدة ظاهرة حقا، فيما يقول بالتفصيل خطاب «سان - برو» من العاصمة الفرنسية. رغم أن النساء فى المجتمع الباريسى مثقفات وذكيات فقد طردن منه بسبب وقاحتهن وعدم احتشامهن . ولما كن يشبهن الرجال كثيرا فربما كن صديقات جيدات لكنهن لا يصلحن أبدا زوجات (اميل ص٧٣١) وتعليق «روسو» الوحيد على هذا الحكم أنه من الصعب كذلك إرضاء السيدات أنفسهن. طالما يمنحهن خصالا يحتقرنها ، كما أنهن ينكرن تلك الخصال التى تُلهم أيضا.

وطالما أنه يعتقد أن «الرجال من ذوى الأخلاق السليمة هم أولئك الذين يعبدون النساء فعلا. والنساء هن القضاة الطبيعيون على جدارة الرجل واستحقاقه» (اميل ص ٦٦٨ وص ٧٤٢) فقد اعتبر «روسو» لحرمان النساء (من الكنيسة) من حوله نتائج رهيبة. والطريقة الوحيدة للمحافظة على أخلاق المراهقة عند إميل «هى من ثمَّ عزله عن النساء المتزوجات والبغايا اللائى يُجمعن فى قائمة الفسق والفجور . ما دامت كل النساء الأخريات فى المجتمع الفرنسى يوصفن بأنهن حشد من العاهرات ، فإن النساء الوحيدات اللائى يمكن أن يتصل بهن اتصالا آمنا هن العذارى من الوصيفات». (اميل ص ٦٥٩).

غير أن روسو يتأرجح بين لوم النساء أنفسهن على الأخطاء والأثر السيء الذى ينسبه إليهن، فإنه يعترف فى خط واحد مع استدلاله عن الرجال المعاصرين ، أن الظروف الاجتماعية والقانونية هى السبب إلى حد كبير. فهو من ناحية فى خطابه إلى «دالمبير»، وفى خطاب نال «لمسيو لينياب » يتضح أن النساء وحدهن هن الملومات. وعندما عَلق لينياب نقده لموقف روسو فى العمل السابق قائلا: إنه ربما لم تكن غلطة النساء ، وإنما غلطة الرجال أجاب روسو «لقد أخذ كتابى كله على عاتقه أن «يظهر أنها

غلطتهن، وفي ظني أنه لا يمكن الردُّ على ذلك » وعلى هذا الأساس فقد أساءت النساء استخدام قدراتهن حتى يُفسدن الرجال ويُدمرن أخلاقيات المجتمع . أما في «اميل» فازدواج العاطفة عند روسو بين لوم النساء أو لوم الظروف والمؤسسات المحيطة بهن مسألة واضحة حتى أنه يفعل الاثنين معا أحيانا في عبارة واحدة يقول : «إنَّ حياة المرأة الطيبة في مؤسساتنا المتبلّدة هي كفاح دائم ضد نفسها: فمن الصواب أن يشارك جنسها بنصيب في ألم الشرور التي سببتها لنا» (اميل ص ٧٠٩) فهنا تصور النساء على أنهن شخصية. لكن من المشروع أن يكُنَّ كذلك فالمرأة هي بالضبط «حواء» المطرودة، والساحرة المشعوذة التي كان من الصواب حرقها.

ومن ناحية أخرى، من المرجح أنه شعر بتعاطف مع بطلته «جولي» في أزمتها اليائسة، كان روسو أبعد ما يكون عن الاعتراف في «هلويز الجديدة» بأنه إذا كانت النساء قد ابتعدن كثيرا عن مثله الأعلى، فذلك يرجع إلى حد بعيد، إلى إساءة استعمال السلطات المفروضة عليهن لاسيما من آبائهن. فإجبارهن على الدخول في زواج سيىء بسبب الملكية أو الغطرسة ، يعني أن القوانين والعادات تحرمهن مما تميل إليهن قلوبهن ومن الأشخاص الذين يملن إليهم - فذلك إلى حد كبير هو الملام على سوء السلوك التالي.

لورد بومستون الذي كان يعمل أمينا للسر عند «سان - برو» وأحيانا كنوع من الجوقة اليونانية ، احتج بشدة على حق الآباء في تزويج بناتهن ضد إرادتهن . وانتهى إلى أنه «لا أحد يعلم إلى أي حد تشارك القوانين في استعباد النساء في هذه البلاد، وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إن انتقمن لأنفسهن بقسوة عن طريق أخلاقهن. (هلويزالجديدة ص ١٩٤) والتأكيد على أن هذه هي آراء المؤلف يمكن أن يوجد في التصدير الثاني من الكتاب وهو تصدير له قيمة لا تُقدر في توضيح بعض الأخلاقيات الرئيسية والرسائل التي توجد في الرواية . لقد اتفق روسو مع نقاده على أن أخلاقيات المرأة المتزوجة فضيحة يقول في رده على لينياب : «كن منصفا في حق النساء . إن السبب في سوء سلوكهن لا يكمن فيهن بقدر ما يكمن في مؤسساتنا الشريرة » (هلويز الجديدة التصدير الثاني ص ٢٤) ويستطرد قائلا: إنَّ المشاعر الطبيعية قد خنقها التطرف في اللامساواة في المجتمع، كما أن استبداد الآباء هو الذي أدى إلى خطايا وشقاء أطفالهم ، وبناء على ذلك فإن السلوك السيء للنساء المعاصرات، وما

ينتج عنه من آثار شريرة يمارسنها على المجتمع ككل، ستظل ثابتة ولن تتغير حتى يمكن ردّها إلى أسباب محددة.

وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه لا أمل فى الفرار من تأثير النساء، فليس ثمة ما يدعو أن يكون هذا التأثير سيئا. بل على العكس كما يؤكد «روسو» فى حديث عن العلوم والفنون «أنا أبعد ما أكون عن الظن بأن هذه الهيمنة للنساء هى فى حد ذاتها شر. بل هى منحة وهبتها لهن الطبيعة من أجل سعادة الجنس البشرى. فإذا ما وجهت توجيها حسنا لكان من الممكن أن تنتج من الخير قدر ما تنتجه اليوم من الضرر» . لقد كانت النساء مقدرات محترمات فى كل أمة فاضلة، والعصر الذى فقدت فيه هذه المكانة، ولم يعد فيه الرجال يأخذون بأحكامهن: «سوف يكون آخر عصور الانحطاط» . فأى أشياء عظيمة يمكن أن ينجزها تأثيرهن لو أنه وجه توجيها سليما سواء على الفرد أو على المستويات القومية ! فالإلهام الذى يحدثه أن تكون محبوبا من امرأة طيبة يراه «روسو» قادرا على صنع المعجزات فى الرجل يقول: «من المؤكد أن النساء وحدهن يمكن أن يعدن لنا الاستقامة والأمانة والفضيلة » (اميل ص ٧٤٢).

لكن من الواضح أن «روسو» لم ير سوى طريق واحد فقط يمكن أن تمارس فيه النساء تأثيرا هائلا من أجل الخير : هو أن يكرسن أنفسهن تماما كزوجات وأمهات. ويمارسن سيطرتهن النافعة على الرجال، واستعادة الفضيلة إلى المجتمع. والنساء عند روسو محكومات تماما بالحياة المنزلية، ومستبعدات تماما من الحياة الدينية، يكن مساعدات دائما للرجال. لأن الجنس، عند فيلسوف المساواة ، هوالأساس الوحيد المشروع للمعالجة الدائمة غير المتساوية لأى شخص.

لقد ارتبطت أهمية الحرية ارتباطا وثيقا بالمثل الأعلى للمساواة فى كتابات روسو، فهو يشدد باستمرار على قيمة التحرر من الاعتماد على الأشخاص الآخرين أو على آرائهم وأحكامهم المبتسرة. يقول «بين الشعب الحر وحده تظهر قيمة الرجل ، فالحرية هى أنبل قدرات الإنسان.» ونبذ الحرية معناه نبذ الإنسان ، والتخلى عن الحقوق الإنسانية وحتى واجباتها. وهذا النبذ يتعارض مع طبيعة الإنسان، إن تجريده من

حرية الرادة يعنى حرمان أفعاله من كل أخلاق (أصل التفاوت ١٦٧ ، والعقد الاجتماعى٣٥٦) ففى حالة الطبيعة المفترضة فى الجزء الأول من «أصل التفاوت» ، وفى نظام التربية الذى عرضه فى كتاب «اميل» كان من الواضح أن الاستقلال عن الآخرين وعن آرائهم ذو قيمة مركزية والحرية - مثل المساواة - مثل أعلى شخصى عند روسو . وهو يعبِّر عن نفوره فى «الاعترافات» و«نشوة العزلة» من تبعية المرء لأى شخص، أو اضطراره لفعل أى شىء حتى لو كان النشاط المطلوب نفسه هو فى ذاته إسعاد للمرء. (الاعترافات ٢٧٩ - ٢٨٠) وهو ينتهى إلى أن نقص الاستقلال عند المرء، يجعله فى الواقع غير صالح تماما لحاجات المجتمع المدنى . طالما كنتُ أعمل بحرية ، فإننى إنسان صالح ولستُ شيئا آخر سوى إنسان صالح. لكن ما أن أشعر بالنير فوق كتفى، سواء نير الضرورة أو الناس، حتى أصبح متمردا أو حرونا شرسا ثم لا أصلح لشىء.. (نشوة العزلة ص ١٠٥٠).

على الرغم من أن «روسو» حاول فى نظريته السياسية أن يوفق بين حاجة الإنسان والطبيعة إلى الاستقلال، وبين متطلبات الحياة فى الحالة الاجتماعية، فإن حالة الطبيعة الأصلية عنده هى إضفاء الصبغة المثالية على الاستقلال التام. فهى مخصصة للبرهنة على أن الإنسان خيِّر بطبيعته حين يعيش فى عزلة عن أقرانه وفى استقلال عنهم، وأن تطور المجتمع ومضاعفة حاجاته وصراعات الاهتمامات التى تجعل الناس يعتمد بعضهم على بعض غذّت الأنانية وسببت أضرارا لكل شخص .

ويؤكد «روسو»: «لا بد لكل شخص أن يعلم أنه ما دامت روابط العبودية لم تتشكل إلا من الاعتماد المتبادل بين الناس، والحاجات المتبادلة التى توحد بينهم، فمن المستحيل استعباد الإنسان ما لم يوضع أولا فى موضع العاجز الذى لا يستطيع أن يفعل شيئا بدون الآخر . وهو موقف لم يكن موجودا فى حالة الطبيعة، ولهذا كان كل فرد فى هذه الحالة متحررا من النير كما يجعل قانون الأقوى قانونا عابثا. (أصل التفاوت ص ١٤٠).

لكن لما كان مقدرا لحالة الطبيعة أن تصل إلى نهاية، وبمجرد أن احتاج المرء إلى غيره «ظهر البؤس والعبودية» (أصل التفاوت ١٥١).

إنَّ فلسفة روسو السياسية تهتم اهتماما أساسيا باستعادة الإنسان لحريته داخل المجتمع المدنى . إذ بينما أى قيود تلقى على عاتق إرادة الشخص من جانب شخص

آخر، تجعل الأول لم يعد حرا، فإن الانسجام الاجتماعى، يحتاج بالضرورة إلى قيود من نوع ما . والحل الوحيد لهذه المشكلة الاجتماعية الكبرى مشكلة اعتماد شخص على شخص آخر التى تسبب عند «روسو» جميع أنواع الرذائل وتحرم كلا من السيد والعبد. (اميل ص ٣١١) هى إحلال حكم القانون محل إرادة الفرد ، لأنه عندما تسود الإرادة العامة «فإن كل إنسان عندما يطيع هذه السيادة فإنه يطيع نفسه، ويكون أكثر تحررا تحت الاتفاق الاجتماعى منه فى حالة الطبيعة » (اميل ص ٨٤١) ، وأى فرد داخل المجتمع المدنى يضع جانبا القانون الذى يتفق مع الإرادة العامة، ويزعم أنه يخضع لإرادة أى شخص آخر، فإنه بذلك يعيد نفسه والشخص الآخر إلى حالة الطبيعة الخالصة التى لا يوجد فيها أى التزام من الآخر لطاعته، وحالة الحرب تنتشر بينهم (العقد الاجتماعى ٣٥٦) ومن ثمَّ فإن الحكم الشخصى المطلق والتبعية لا مكان لهما فى نظرية روسو السياسية.

كما أن «روسو» يبغض الاعتماد الشخصى، أى اعتماد شخص على شخص آخر، فإنه يكره أيضا الاعتماد على آراء الآخرين وأحكامهم المبتسرة فى أى زمان ومكان. ولقد وجد أخيرا أن من الضرورة العودة القهقرى من جميع التعاقدات الشخصية تقريبا ، إلى مجال الطبيعة، حتى يحرر نفسه من «نير الآراء». وكذلك فى «أصل التفاوت» أكثر ما يؤسف عليه هو نهاية العصر الذهبى التى جلبت معها الحاجة إلى قهر الآخرين مما أدى إلى الغش والخداع، وجميع الرذائل التى تلت ذلك .(أصل التفاوت١٥٥) ومنذ ذلك الحين تحدد مصيرنا. وتعتمد حكمتنا كلها على أحكام العبودية المبتسرة، وليست جميع عاداتنا سوى خضوع، وإكراه، وقهر، فالإنسان المدنى يولد عبدا ويموت عبداً (اميل ص ٣٨ وص ٢٥٣).

والأدوار التى ينبغى أن يقوم بها الناس فى المجتمع المعاصر، ينظر إليها «روسو» على أنها صورة شخصية من الاستبداد. وما نفَّره أكثر من الممثلين هو متاجراتهم بالمواهب عن طريق عبوديتهم للأدوار حتى يصبحوا ألعوبة فى يد المتفرجين، وهو عمل يحط بالإنسان جدا، ولا يجعله رجلا نبيلا. (خطاب الى دالمبير) وكل ما ينفر منه من مجتمع باريس هو عبوديته للآراء السائدة والذوق القائم فى لحظة ما، أما

العادات فى المدينة المعاصرة فهى مخجلة، وقد تمت ممارستها إلى حد أن المرء لم تعد قادرا على التمييز بين الأصيل منها والزائف . والنتيجة الحتمية هى أنه لم تعد هناك صداقة حقيقية ، ولا تقدير حقيقى ولا ثقة حقة » (أصل التفاوت ص ٣٧ ـ ٣٨). والانهيار الواضح للأخلاق الذى رآه «روسو» من حوله، عزاه إلى حد كبير إلى هذه العبودية القاتلة للرأى، والرياء الذى انتشر فى المجتمع، إنه عن طريق ترك المدن وراءنا، وامبراطورية الرأى ، والحياة فى عزلة ريفية، كما فعل هو نفسه ـ وكما فعلت أسرة «فولمار» المثالية ، وكما حث «اميل» و«صوفى» أن يفعلا ـ يمكن للمرء أن يأمل فى سعادة حقيقية. وهكذا يستطيع المرء أن يرفض فى حرية التصور الزائف للشرف والفضيلة اللتين تقومان على الرأى المبتسر، ويكشف ويكرّس نفسه لمبادئى الأخلاق الحقيقية الأبدية. «فما هو الخير فى البحث عن سعادتنا فى آراء الآخرين إذا كان فى استطاعتنا أن نجدها فى أنفسنا ..؟»

ولهذا فإن تربية إميل مخصصة لجعله رجلا مستقلا فى مجتمع فاسد، ولا ينطوى هذا القول على مفارقة كما قد يبدو ما دام روسو يعتقد «أن الحرية لا توجد فى أى شكل من أشكال الحكم. بل فى قلب الإنسان الحر الذى يحملها معه فى كل مكان» (اميل ص ٨٣٧) . والمفروض أن يصبح اميل مثل هذا الرجل:

أولا: على الرغم من الوسائل المستقلة. لابد له أن يكتفى بنفسه بطريقة شخصية أكثر، إذ ينبغى له أن لا يعتمد أبدا من الناحية الاقتصادية على أى فرد ولا على أية ظروف، ولهذا عليه أن يتدرب على حرفة مفيدة هى حرفة النجارة.

ثانيا : وبمغزى أشد عمقا ينبغى عليه أن يربى «اميل» بطريقة لا يشعر فيها أبدا بخضوعه لسلطة شخص آخر. ونتيجة ذلك هى أنه عندما يجىء وقت تبدأ فيه تربيته العقلية، فإن روسو يخبرنا أن الصبى أصبح لديه استقلال فهو لا يتبع أية قاعدة ، ولا يستسلم لأية سلطة، ولا لأى نموذج، ويسلك ويتكلم على نحو ما يشاء فحسب. ألم يتعلم أنه باستمرار سيد نفسه فحسب؟ (اميل ص ص٤٢٠ ـ ٤٢٢).

والواقع ـ كما يشهد الكتاب الثانى ـ أنّ الصبى كان محكوما بطرق عدة بمعلمه طوال طفولته. لكن هذه السيطرة كانت تمارس بطريقة تخفى بها حقيقة أنها تنبعث

من شخص آخر. وحتى نحميه من الاعتماد على آراء الآخرين أو سلطتهم، فإنه لا يقال له ينبغي عليك أن تفعل كذا أو لا ينبغي عليك أن تفعل كيت. ولا يتأثر بما يظنه الناس أو يعتقدونه فيه أو بالأحكام المنتشرة المبتسرة (اميل ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨) وبدلا من ذلك فإن معلِّمه يعالج الظروف بطريقة تجعل «اميل» يتعلم كيف يسلك ويستجيب للنتائج الحسنة والسيئة لأفعاله. ولا ينبغي للأطفال أن يوقع عليهم عقاب، هكذا يُعلّمنا روسو، فالضرر الذى يحيق بهم ينبغي باستمرار أن يظهر على أنه نتيجة طبيعية لأخطائهم ، وعلى ذلك فعلى حين أن المعلم يسيطر تماما على تدريب «اميل» فإن الطفل لا يدرك ذلك. ولا تعانى أحكامه من خضوعه للنتائج التى تبدو «النير الثقيل للضرورة الذى ينبغي أن ينحنى له كل موجود أخلاقى ، أكثر من طاعته لهوى الرجل ونزواته» . (اميل ص ٣٢٠) وبسبب أنه حُفظ، بطريقة صناعية من تأثير السلطة والحكم المبتسر، فإن «اميل» تمكن من تطوير قواه الاستدلالية وأصبح قادرا على أن يميّز لنفسه بين الخير والشر . ومع وجود هذه الخلفية فإنه عندما يأتى الوقت الذى يرد فيه على المجتمع من حوله طالما أنه «قد تحرر من نير الحكم المبتسر ، ولم يعد يحكمه سوى قانون الحكمة » ـ فإنه لن يكترث إلا بآراء الناس المحترمين الشرفاء الذين هم أمثاله . (اميل ص ٧٨٢ وانظر أيضا ٦٧١) وسوف يكون رجلا مستقلا بقدر ما تسمح الظروف.

ويؤكد روسو أنه في المجتمع يؤدى الجنس حتما إلى اعتماد عميق من كل جنس على الآخر «فى كل بلد، وفى كل إقليم، وفى كل طبقة يكون بين الجنسين علاقة قوية وطبيعية حتى أن اخلاقيات كل جنس يحددها دائما أخلاقيات الجنس الآخر» (خطاب إلى دالمبير ص ٨١) ، لكن فى حالة كل من «إميل» و«صوفى» بصفة عامة ، فإن روسو أقل ميلا للتشديد على نتائج وأخلاقيات اعتماد النساء على الرجال، من تأثيرات ونتائج اعتماد الرجال على النساء ، فالاعتماد يكون ضخما بالطبع عن طريق الفوارق الاجتماعية والاقتصادية ، فى المجتمع الأبوى ـ فلم يهتم به على الإطلاق . فهو يعترف بذلك فى فقرات عديدة كما لو كان أمرا مُسلَّما به، فقط ليؤكد ضرورته، وليس ليناقش صحته أو آثاره الاجتماعية. وهو فى مرات عديدة يهدد النساء بأنهن لن يصبحن سوى عبيدا للرجال، مالم يفترضن دورا جنسيا محددا مطلوبا منهن. فبدون قوة الدهاء

عندها التي تعوضها عن نقص قوتها البدنية «فإن المرأة لن تكون سوى عبدة للرجل، وليست شريكته، فهي تجد كل شيء ضدها، ملكاتنا، وضعفها وجبنها. وجمالها وظرفها هما كل ما تملك» وطالما أن الجمال لابد أن يذبل، فإن كل ما يبقى من ذخيرتها هو ظرفها. «والطريقة الوحيدة لكي تسيطر على الرجل هي أن تتلاعب بنا، وتستغل قوتنا» (اميل ص ٧١٣) . ومن هنا فإن الطريقة الوحيدة التي تملكها المرأة للسيطرة هي أن تستغل قدرتها الجنسية . على الرجل لكي تغويه، وتتحايل عليه، وتتملقه، وتداهنه حتى يقرر في النهاية ما تريد.

وقل مثل ذلك عندما ينصح «روسو» الأمهات أن يتأكدن أن يجعلن بناتهن نساء اجتماعيات، دون تحد للطبيعة أو أن يجعلهن مثل الرجال. يقول: «كوني على يقين من أن ذلك سيكون أفضل لها ولنا» (اميل ٧٠١) ومن الواضح جدا أنه يذهب إلى أن النساء لسن في موقف يسمح لهن بتدبر أي شيء أفضل لأنفسهن، ما لم يكن أيضا ما يريده النساء منهن، لأن النساء يعتمدن اعتمادا كاملا على استحسان الرجال. وهو يقول في تكتم إن شيئا لا يمنع النساء من أن يربين بناتهن كما يردن ، وإن الرجال غير مسئولين عن واقعة أن البنات لم يتعلمن سوى التوافه من الأمور. فإن روسو يتقدم بعد ذلك ليعترف أن النساء لن يستطعن ممارسة قوتهن إلا عن طريق الاستغلال الناجح لسحرهن الأنثوي. وهكذا نجد أن الفيلسوف الذي كره القوة، وحكم الرأي العام على الفرد ، يستطيع أن يعترف دون أدنى علامة على الامتعاض أنه ما لم تُعلم المرأة نفسها، وتبني شخصيتها، وتنظم حياتها تماما، طبقا لما يحب الرجل، فلابد لها أن لا تتوقع سوى عبودية خصمها الأقوى.

ولا شك أن خوف روسو من النساء وتأثيرهن يزودنا بجانب مهم من التفسير لهذه المفارقة. لقد كان مقتنعا تماما بالحد الذي يعتمد فيه الرجل على المرأة من الناحية الجنسية والعاطفية، حتى أنه شعر أنه ما لم يكن هناك قهر لها في مجالات أخرى، فإن هذه السيطرة الطبيعية المزعومة لن تعود إلى الرجل . وهكذا نجد أنه في معارضة مباشرة لتأكيده أنَّ الحاجة المركزية للرجل هي أن يكون حرا، يذهب روسو إلى أن المرأة بتكوينها الطبيعي خُلقت لكي تكون معتمدة على غيرها ولنوضح لها الكوابح (اميل ص ٧١٠ وص ٧٤١) .

وطالما أنه يصور حياتها على أنها محكومة بالثروة بمطالب الأب، فإن الأسرة هى المكان الوحيد الذى لم يطبق فيه وقفته المبدئية ضد السلطة الشخصية والتبعية ومن الواضح أنه لن تكون هناك امرأة قادرة على أن تعيش حياتها الخاصة كما تعلم «اميل» أن يعيش حياته الخاصة - بل على العكس إنها لن تجد سعادتها إلا من خلال سعادة رجل طيب. ومن ثم فلا بد لها أن توجه كل طاقتها نحو إسعاده وأن تكون محترمة من جانبه . فلا بد لها بالضرورة أن تخضع لحكمه، وحاجته ولا يسمح لها أن تكون فوق هذه الأحكام. واللطف أول صفات المرأة وأهمها، والمرأة لما كانت قد خُلقت لا طاعة مخلوق كالرجل ناقص أيضا، مفعم بالمعايب غالبا ، مملوء بالشوائب دائما وجب أن تتعلم مبكرا أن تصبر حتى على الظلم والجور، وأن تحتمل خطأ الزوج من غير شكوى أو تذمر ، وليس عليها أن تكون لطيفة من أجله، بل من أجل نفسها. ولا تؤدى شراسة النساء وعنادهن إلا إلى زيادة آلام النساء، وسوء معاملتهن من أزواجهن. فالأزواج يشعرون أنه لاينبغى لهن أن يغلبنهم بهذه الأسلحة. ولم يخلقهن الرب فاتنات مقنعات ليكن مشاكسات . ولم يصنعهن ضعيفات ليكُنّ متجبرات. ولم ينعم عليهن بصوت بالغ العنوبة لينطقن بالشتائم، ولم يجعل لهن تلك الملامح الرقيقة ليشوهنها بالغضب (اميل ص ٦٨٢).

ومن ثمَّ فأول وأهم صفة فى المرأة هى الرقة، فقد خُلقت لتطيع مخلوقا ناقصا مثل الرجل، كثير الرذائل ملىء دائما بالأخطاء، ولابد لها أن تتعلم منذ طفولتها أن تعانى الظلم، وأن تتحمل أخطاء زوجها بلا شكوى أو تذمر، (اميل٧١٠ - ٧١١ وانظر أيضا :ص ٧٤٥ - ص ٧٥٥) فالمعارضة أو العناد أو المشاكسة لن تجدى، ولن تؤدى إلا إلى أمور أشد سوءا . وعلى حين أن «روسو» رأى أن كثيرا من الصفات المطلوبة لهذا الدور فطرية فى النساء، فقد رأى أن تتجه تربية «صوفى» بأسرها لتدعيمها، وقبل كل شىء لضمان أنها ستحقق المطلوب وأنها لن ترغب أبدا فى قلب هيراركية الأسرة الأبوية البطرياركية.

والمرأة المثالية عند روسو، أبعد ما تكون عن الشخص المستقل ذاتيا، أو حتى الشخص المتميز. بل إنها لا تكون قوية إلا لكى تلد أطفالا أقوياء . ولا تكون عاقلة إلا إلى الحد المطلوب منها لتحافظ على عفتها، ولكى تناقش زوجها وتربى أطفالها بحكمة، ولا تكون جذابة إلا إلى الحد الذى تثير رغبة زوجها الجنسية، لكن بشرط أن لا تهدد سكينة ذهنه.

ويجب أن تهدف جميع تأملات النساء ، فى كل ما لا يتعلق بواجباتهن مباشرة، إلى دراسة الرجال، والمعارف اللطيفة التى ليس لها هدف سوى تكوين الذوق (اميل ص ٧١٦).

إن تفكير المرأة، أو استخدامها لعقلها فى أى غرض آخر غير هذه الأغراض السابقة ليس غير ضرورى فحسب ، وإنما هو بغيض بالنسبة لها «ذكاء الأنثى هو طاعون بالنسبة لزوجها، وأطفالها وأصدقائها وخدمها ولكل إنسان . فهى من قمة عبقريتها سوف تحتقر واجباتها كامرأة، وسوف تشرع دائما لكى تجعل من نفسها رجلا» (اميل ص ٧٦٨) وهكذا نجد أنه ينبغى على النساء أن يتعلمن أشياء كثيرة، لكن بشرط أن تكون تلك الأشياء مناسبة.

ومن هنا فقد تعلّمت «صوفى» إلى الحد الذى تكون فيه مقبولة من «اميل» ، بحيث تناقشه دون أن يكون هناك أى خطر يتهدده منها. «ذهنها محبوب لكنه ليس لامعا، ومصقولا، دون أن يكون عميقا، ذهن لا يوحى بأى تعليق، لأنها لا تبدو أبدا ألمع ولا أغبى من ذهن المرء». «وهى تُترك عن عمد بثغرات كثيرة فى معلوماتها ، وسوف يسعد اميل زوجها بعلاجها » (اميل ص ٧٦٨). ولما كانت معدّة فحسب كزوجة ومحظية للرجل، فإن أية امرأة لا تُعدّ مرغوبة طبقا لهذه المعايير، فإن يحكم عليها «روسو» بأنها لا تساوى شيئا. مثل هذه المرأة تتحدى الطبيعة بإرادتها، وتحاول أن تكون رجلا. (اميل ٧٤٩). (١)

مرة واحدة فى كتاباته الناضجة درس «روسو» اقتراحات أفلاطون الراديكالية عن التربية المتساوية للنساء بطريقة إيجابية، ومن الجدير بالذكر فى هذه المناسبة أن اهتمامه كله قد انصبٌ على المضامين التى تقول: إن مثل هذا التغير سيكون للرجال. وربما افترض فى حاشية على «حديث من الفنون والعلوم» أنه: «ما دام الرجال سيكونون محبوبين من النساء» فسوف يتم عن طريق تربية النساء الاعتراف وتقدير

(١) على حين أن تربية جولى ـ التى لم يعطنا عرضاً نسقياً لها ـ كان أكثر دقة وأكثر عقلانية من تربية «صوفى» (انظرمثلاً هلويز الجديدة ص ٥٩) ـ فقد كانت «جولى» فريدة فى تصور روسو للمرأة المثالية نفسه تحت قناع الفيلسوف «سانت برو». ومن المناسب ـ فيما يبدو ـ النظر إلى تربية صوفى على أنها الرفيق أو الزوجة لرجل طبيعي عادي. كما أنها النوع النمطي الذي وصفه روسو لتربية النساء.

عظمة الروح والفضيلة، حتى أن هذه الصفات القديمة يمكن أن يعود غرسها في الرجال . وهكذا فإن روسو حتى في اقتراحه أن فكر أفلاطون في الموضوع ينبغي تطويره على نحو أبعد، فإنه يعتمد على المبدأ الأساسي عنده القائل بأن النساء وتربيتهن ينبغي أن تكون مفيدة وصالحة لوظيفتهن المناسبة في الثقافة الأبوية.

ولما كان مركز المرأة الطبيعي في الحياة مُقدّرا سلفا، كانت العفة أهم صفة أخلاقية لابد أن تتحلى بها المرأة . وعلى حين أن كرامة الرجل تعتمد على حريته، فإن كرامة المرأة تعتمد على الاحتشام والخجل، والحياء. وهي خصال لا يمكن أن تنفصل عن رقتهن والمرأة التي تفقد شرفها لابد أن يُنظر إليها بعد ذلك على أنها فقدت تماما الأخلاق من أي نوع (اميل ص ٧٣٢) وعلى الرغم من أن الفضيلة مفهوم لا يكاد يذكر في تربية «اميل» طالما أنه يعني في نظر «روسو» النضال ضد الذات وتهديدا للحرية ، فإنه قيمة مركزية في تربية صوفي (اميل ص ٧٥٠) إنه من خلال النضال الناجح ضد الذات أو على الأقل الجانب العاطفي من الذات يمكن أن تأمل فيه المرأة بالمحافظة على كنزها الثمين إلا وهو عفتها ، لكي تحصل على زواج وتحتفظ به. إنّ حب الفضيلة هو «مجد المرأة وفخرها» . وهو الطريق الوحيد للسعادة الحقة.. «وهي لا ترى سوى الفاقة والشقاء والوحدة والجوع في حياة امرأة غير لائقة» (اميل ص ٧٥١) والواقع أنَّ مصير «صوفي» النهائي يمثل أوضح تناقض ممكن لهذا الاعتقاد.

ولروسو سببان يبرران أن من الجوهري أنه لابد أن تكون القاعدة الأخلاقية للمرأة ليست مختلفة فقط في مضمونها، بل أيضا أن تقوم على مبدأ مختلف تماما عن المبدأ الذي يطبق على الرجال :

أولا: كما أنها تستطيع أن تحقق إشباعا في الحياة إلى الحد الذي يقول فيه الآخرون، لاسيما الرجال بصفة خاصة ، أنها محبوبة.

ثانيا: لا ينبغي أن تكون عفيفة فحسب، بل إن طهارتها أو عفتها ينبغي أن لا تكون موضع شك، لا من زوجها ولا من أي إنسان آخر. لأن أقل فضيحة سوف تكون «وصمة عار لا تُمحى» في أخلاقها، ويعتمد شرف الرجل على سلوك زوجته الفاضلة أقل مما يقوله الناس عنها، فينبغي أن لا تساوم على سمعتها بأية طريقة مهما تكن. وهكذا فبالنسبة للنساء:

«لا يكفى للمرأة أن يكون من الممكن تقديرها بل أن تُقدّر بالفعل ، ولا يكفى أن تكون جميلة ، بل لابد أن تكون محبوبة، ولا يكفى أن تكون صالحة ، بل أن يعترف الآخرون أنها كذلك ، فلا يكمن شرفها في سلوكها وحده، بل فى سمعتها ، ومن المستحيل للمرأة الفاضلة حقا أن تسمح لنفسها أن يظن الناس أنها وضيعة. وعندما يسلك الرجل سلوكا سليما، والرجل هو سيدها ففى استطاعته أن يتحدى الرأى العام، لكن المرأة عندما تسلك سلوكا سليما فإن ذلك هو نصف مهمتها فقط، وما يعتقده الناس فى أمورها هو النصف الآخر، فهو يوازى ما هى عليه بالفعل . وينتج من ذلك أن المبدأ الذى تقوم عليه تربيتها لابد من هذه الناحية أن يكون عكس ما تعارفنا عليه، فالرأى العام هو مقبرة الفضيلة بالنسبة للمرأة، وهو عرش المرأة وتاجها (اميل ص ص٧٠٢ ـ ٧٠٣).

وهكذا فإن روسو على خلاف سقراط وأفلاطون ، وعلى اتساق مع بقية العالم اليونانى، (ص ١٦٤) ينظر بوضوح إلى أخلاق الأنثى وأخلاق الذكر على أنهما مختلفان اختلافا جوهريا. والمسألة : هنا ليست مسألة «المعيار المزدوج» المألوف ، فما رآه ضروريا ليس هو وجود معيارين فى سلّم أخلاقى واحد، بل رأى وجود سلمين مختلفين اختلافا جذريا . ولما كان قد نظر إلى المرأة من زاوية وظيفتها التى تقوم بها فى ثقافة ذكورية، فإن معيار خيريتها يحدده تماما متطلبات تلك الثقافة وأحكامها المبتسرة، فى حين أن خير الرجل الذى لا ينظر إليه من زاوية وظيفته، يحدده على نحو مستقل الأحكام المبتسرة لذلك المجتمع. وعلى حين أنه توجد طرق عدة مرادفة، إن قليلا أو كثيرا، يثبت بها الرجل أخلاقه وجدارته فإن محافظة المرأة على عفتها وطهارتها هو هدفها الأخلاقى الأول والأكثر أهمية.

ونتيجة لذلك فإن تربية «صوفى» الأخلاقية هى عكس تربية اميل و الواقع أنه لو لم يكن موقف «روسو» واضحا من النساء على هذا النحو ـ سواء فى كتاب «اميل» أو فى كتبه الأخرى ـ لمال المرء إلى تفسير وصفه لتربيتها على أنه تعليق هجائى على الثقافة المعاصرة، وطرق التربية السائدة التى يوجه ضدها الكتاب كله.

وهكذا نجد أن كل ما تفعله «صوفى» وتشجع على عمله هو من أجل المظهر، فالفتاة على خلاف «اميل» الحر تهتم اهتماما لا حدً له بزينتها (حتى تحقق «النظرة الطبيعية»). فهى تتعلّم العزف لكى تظهر يدها البيضاء فى مقابل ظلام المفاتيح، وكل شىء تقوله مُقدّر ومقاس، لا طبقا لمعناه ونفعه، على نحو ما يحكم على مناقشات اميل، بل طبقا لتأثيره على السامع. وعلى الرغم من أنها تعوزها الأصالة : « فإنها تقول دائما ما يسر الناس الذين يتحدثون معها » (اميل ص ٧٤٩) فتربيتها الأخلاقية مكرسة لتدعيم ميولها الفطرية فى أن تكون خاضعة ومشكومة، وهى تتعلم لتحقق بالضبط ما يتوقعه المجتمع منها، لأن البنات، فى مقابل البنين:

«لابد من شكمهن من الصغر. . ولابد أن يخضعهن طوال حياتهن لقيود قاسية ومستمرة ، فلابد أن توضع عليهن قيود منذ البداية ، حتى لا تشعر بثقلها أبدا، فإنما الخضوع من شأن النساء بحكم الطبيعة، حتى ليشعر الفتيات إنما خُلقن والطاعة أول واجباتهن. وإذن فلا حرج على المربى فى إكرامهن وقمع حريتهن، ولا جناح عليه إذا عاقبهن. وأن من نتائج هذا القمع ما نرى فى النساء من مرونة هن فى حاجة إليها فى حياتهن . فهن دائما فى قوامة رجل وهن دائما طوع حكم الرجال ، وليس لهن أن يضعن أنفسهن فوق حكم الرجال.. » (اميل ص ص ٧٠٩ ـ ٧١٠).

وترجع إحدى المفارقات الكبرى فى تربية «صوفى» إلى المطلب الذى يقول أنه على حين أنها لابد أن تسلك بأقصى قدر من ضبط النفس سواء قبل الزواج ونحو جميع الرجال، إلا زوجها بعد الزواج، فلا بد أن تكون متمرسة جيدا فى جميع فنون الإغراء والجاذبية لتؤكد استمتاع زوجها الجنسى بها. ويلوم «روسو» تعاليم الكنيسة بسبب واقعة أن النساء كثيرا ما يفقدن جاذبيتهن ويسببن عدم اكتراث أزواجهن بهن، ولحل هذه المشكلة يقول : « تهذِّب الشابة الإنجليزية من مواهبها، بعناية، لتروق لزوج المستقبل، كما تهذب الشابة الألمانية مواهبها من أجل دائرة الحريم. ولا شك أن هذه الرغبة تضيف السعادة إلى حياة زوجها ، وتمنعه، بعد أن يترك عمله وهمومه بدلا ، من أن يبحث عن المتع خارج البيت (اميل ص ص ٦٩٠ ، ٧١٦) ولهذا فتحقيقا لهذه الرغبة فإن تربية المرأة المثالية تشمل نصيحة لها كيف تتقدم وترفع من المتعة الجنسية لزوج

المستقبل، جنبا إلى جنب مع التحريمات الدقيقة ضد أى شكل آخر من أشكال التعبير الجنسى . والواقع أن «صوفى» تُربى لتكون محظية وراهبة فى آن معا.

ومن جميع الوجوه يذهب روسو إلى أن القيود المفروضة على النساء لابد أن تكون أشد بعد الزواج، وهو يؤكد أن النساء المتزوجات هن وحدهن اللائى يُسمح لهن بحرية أكثر من الفتيات الشابات فى مجتمع فاسد ، وبين أناس فاسدين. أما اللائى يحتفظن بأخلاقهن فيتبع معهن التطبيق المضاد. وتصف «جولى» الوضع الصحيح للمرأة المتزوجة وهى تتحدث عن ابنة عمها «كلير» فتقول :

«كانت حرة قبل أن تتزوج، فهى وحدها فقط المسئولة عن سلوكها. أما الآن فقد تغيّر كل شىء، فلابد أن تعمل حسابا للآخرين فى سلوكها: بل إنها تنازلت عن حريتها .. إن المرأة الفاضلة لا تستحق فقط تقدير زوجها، بل لابد أن تحصل عليه. فإذا لامها، فإنها تستحق اللوم، وإذا ما سلكت ببراءة ، فإنها سرعان ما تكون آثمة إذا ما وُضعت موضع ريب . فحتى المحافظة على المظاهر هو جزء من واجبها». (هلويز الجديدة ص ٢٥٧) (١).

وهكذا نجد أن المرأة عند «روسو» عند الزواج «تنكشف كأنثى» بالنسبة للأخلاق وبالنسبة للإحساس القانونى، وعندها تفقد كل استقلال لإرادتها الذاتية سواء بالنسبة للحكم أو الضمير.

والحد الأقصى الذى مدَّ إليه «روسو» إنكاره للاستقلال الشخصى للنساء هو رفضه السماح للمرأة أن تصوغ معتقداتها الدينية فعلى حين أن «اميل» عندما شبَّ بقدر كاف، يشجع على التفكير لنفسه فى المسائل الدينية :« كما أن سلوك المرأة يخضع للرأى العام ، فكذلك يخضع إيمانها للسلطة » (اميل ص ٦٩٦ وص ٧٢١) فالابنة ينبغى، بغير نقاش، أن تعتنق دين أمها (الذى هو بالطبع دين والدها أيضا) كما تعتنق الزوجة ديانة زوجها . ويؤكد روسو لقرائه أنه لا توجد امرأة، تجعلنا نعانى من ذلك. ولو أن هذا الدين الذى تعتنقه كان لغوا ، فإن خضوع الأم والأسرة طائعين لحكم الطبيعة يمحو ما فى الخطأ من ذنب عند الله. (اميل ص ٦٩٧ ص ٧٢١).

(١) من المهم أن نلاحظ أنه عندما توفى زوج «كلير» فى هذه اللحظة فقط شعرت أنها شابة وجذابة من جديد.

فمن الواضح أن الإيمان والعقيدة ليس لها أهمية كبيرة بالنسبة للمرأة، فهى تستعبدها من خلال الخضوع والاستسلام و هذا الإعلان يشبه عقيدة الإسلام التى ترى أن المرأة لا روح لها (١) .

وعلى الرغم من أن «روسو» لم يستطع أن يتصور أى بديل للقاعدة الصارمة المبتسرة التى تقوم عليها الأخلاق التى وضعها للنساء، كما أنه لم يكن مرتاحا لهذا البديل. وبعد أن وضع «روسو» نموذجا لسلوك «صوفى» يتفق تماما، مع الأحكام الاجتماعية المبتسرة. منتهكا كل مبدأ من مبادىء تربية اميل الذى يصرح بإيجاز بالصورة التى يريد أن تتشكل فيها المرأة:

«ومن المحتمل أن أكون قد أفضتُ فى الحديث أكثر مما ينبغى حتى الآن. ما الذى يمكن أن ترتد إليه النساء لو لم يكن لديهن قانون سوى الأحكام العامة المبتسرة ؟ . دعنا لا نهبط بالجنس الذى يحكمنا إلى هذا المستوى، ذلك الذى يشرفنا إذا لم تزدريه .. ويوجد لكل النوع البشرى قانون أساسى أقدم من الرأى العام.. وهذا القانون الأساسى هو ضميرنا الداخلى». (اميل ص ٧٠٦ ـ ٧٠٧ وكذلك ص ٧٣٠)

طالما أن رأى المجتمع ينبغى أن لا يطاع إلا عندما يتفق مع أوامر الضمير، فإن «روسو» ينتهى إلى أنه على حين أنه ينبغى على النساء أن يبذلن أقصى ما فى استطاعتهن للتوفيق بين الاثنين (أى قوانين المجتمع من ناحية، وقوانين الضمير من ناحية أخرى) . فإذا لم يستطعن ذلك ، فإن عليهن اتباع ضمائرهن، وهو يصرح بأنه «إذا لم يتفق هذان القانونان فى تربية النساء ، كانت هذه التربية ناقصة ومعيبة «فلا الضمير بدون الرأى العام يعطيهن طاقة الروح، ولا الرأى العام بدون الضمير يؤدى إلى شىء سوى إنتاج نساء فاسدات» (اميل ص ٧٠٧) وعندما يعرف المرء أن الصراع بين الصواب والخطأ والأحكام المبتسرة للرأى الفاسد هو الذى يدور حوله كتاب «اميل» وبقية مؤلفات «روسو» فإنه يستطيع أن يحدس نتائج تربية «صوفى» إذ يظهر أنه لا يوجد سوى أمل ضئيل فى اتفاق الرأى العام مع الضمير، مع أن «روسو»

(١) هذا جهل صارخ بالإسلام الذي يرى أن الله خلق الرجل والمرأة من نفس واحدة وأنها مساوية للرجل فى كل شىء وإن كان للرجل في الأسرة . درجة عليها بما ينفق من ماله، وبما يحمله من مسئولية (المترجم).

يعتقد أنه لا بد أن يحدث ذلك إذا ما أردنا أن تكون تربية النساء ناجحة. وإذا ما تدبرنا محصلّة قصص «اميل» و«صوفى»، و«جولى» ، ونتائج نوع تربية النساء التى يدافع عنها «روسو» بوصفها النوع الوحيد الصالح والمناسب من التربية، لانتهينا إلى نتيجة مؤداها أن مشكلة النساء عنده تظل إحراجا منطقيا لا حل له.

الفصل الثامن

مصير بطلات روسو

كان روسو على وعى تام - ربما أكثر من أى فيلسوف سياسى آخر - بصراع الولاءات فى حياة الشعوب، وبالحاجات المتضاربة التى تخلقها العلاقات الشخصية والجماعية المختلفة التى يشارك فيها الناس. والدرجة المتواضعة من حب الذات وحب الآخر، وحب الفرد لأسرته، وحب المواطن لأخواته فى الوطن، وفى الإنسانية ككل - ذلك كله أدرك روسو أنه ليس من السهل على الإطلاق التوفيق بينه. غير أنه أضفى أهمية عليها جميعا بطريقتها الخاصة، ولقد كان مقتنعا اقتناعا مطلقا بتعارضها وتنافرها، وذلك ما أدى به إلى نتائج تشاؤمية عميقة جدا. وبعد أن قمت بتلخيص الحلول التى قدمها فى «إميل » و«المتوحد» (التى لم تكتمل نهايته)، و«هلويز الجديدة» سوف أتجه نحو دراسة مصير شخصيات روسو، لاستجلاء صدى أفكاره ونتائجها على النساء فى المطالب المتضاربة بالفعل للوضع البشرى كما أدركه روسو.

اتفاقا مع خطته التعليمية، فقد رفض «إميل» عندما بلغ مرحلة المراهقة جميع الحكومات القائمة واختار أن يعيش مستقلا[١]. فكل ما يريده - فيما يقول - هو زوجة وقطعة من الأرض يملكها ملكية خاصة. والقيد الوحيد الذى يفخر دائما بارتدائه هو ارتباطه «بصوفى». غير أن روسو يشير إلى أنه ليس من السهل أن يكون رجلا مستقلا، طالما أنه على الرغم أنه يدرك أن حاجته إلى رفيق وصاحب مسألة طبيعية، عندما يصبح رب أسرة، فإنه يصبح بالضرورة مواطنا فى دولة[٢]. وبمجرد ما يحتاج

(١) «اميل» «المؤلفات الكاملة» المجلد الرابع، ص ٨٣٥، ٨٥٥ - ٨٥٧ .

(٢) «اميل» ص ٨٢٣ .

المرء إلى رفيق فإنه لا يعود كائنا منعزلا، ولم يعد قلبه وحيدا، فجميع علاقاته بالنوع الإنسانى، وجميع انفعالات نفسه موجودة فى هذا الشخص. وأول انفعالاته الطاغية سرعان ما يجعل الانفعالات الأخرى تتطور..»[١]. وفضلا عن ذلك فإن المواطنة فى الدولة لا تعالج، حتى فى حالة اميل، على أنها شر ضرورى؛ لقد أقنع روسو اميل أنه مدين بالكثير لقوانين البلاد التى يقيم فيها، بالغا ما بلغ قصورها عن القانون الأصلى الذى نشأ فى العقد الاجتماعى والسيادة الشعبية. وهو مدين لهذه القوانين لا بسبب الحماية فحسب، بل أيضا بسبب ما هو ثمين عند الإنسان: أخلاقية السلوك وحب الفضيلة..»[٢]. وعلى الرغم من أن الرجل فى أغوار الغابة يمكن أن يعيش أكثر سعادة، وأكثر حرية: «لا شىء أمامه يصارعه لكى يعيش متبعا ميوله ورغباته.. وإلا لما كان فاضلا». أما فى المجتمع المدنى، من ناحية أخرى، فإن الإنسان يمكن أن تحركه دوافع المصلحة المشتركة أو الصالح العام «فيتعلم أن يصارع نفسه، وأن يظفر وأن يضحى بمصلحته الخاصة من أجل مصلحة الجميع»[٣]. والقوانين لا تمنع المرء من أن يكون حرا بل هى بالأحرى تعلّمه أن يحكم نفسه.

بهذه المقدمة عن الفضيلة والواجب المدنى كمثل عليا «لإميل» - لا مجرد ضروريات - فإن المرء يعجب ما الذى حدث للرجل الطبيعى الذى شرع «روسو» فى تربيته. فى الجزء الأخير من الكتاب الخامس، يبدو أنه يحاول أن يفعل ما قال أنه مستحيل - ليجعل من «إميل» رجلا طبيعيا ومواطنا فى وقت واحد. لقد تقرر أن يعيش «اميل» فى المكان الذى يستطيع فيه أن يخدم إخوانه على نحو أفضل، وليس ذلك بأن تستغرقه حياة المدنية فى هذا العالم الفاسد، وإنما بأن يقدم مثلا على بساطة الريف[٤]. والنقطة المهمة هى أن حياة الريف لم تتقرر ببساطة بسبب أنها ليست هى الأفضل لشخص «اميل» وصوفى نفسها، بل بسبب النموذج الذى سوف تقدمه للآخرين. وفضلا عن ذلك فبينما أنه من غير المحتمل أن يُستدعى لخدمة الدولة، طالما أن العالم الفاسد ليس

(١) «اميل» ص ٤٩٣ .
(٢) «اميل» ص ٨٥٩ .
(٣) «اميل» ص ٨٥٨ وانظر أيضاً ص ٨١٨ .
(٤) «اميل» ص ٨٥٨ - ٨٥٩ .

بحاجة إلى مثل هذا الرجل، فإذا ما تمّ استدعاؤه، فإن عليه مثل «سينسيناتوس Cin-cinnatus...»[1] أن يترك محراثه ويذهب[2]. وهكذا حاول «روسو» بوضوح أن يجعل من اميل مواطنا كما يجعله طبيعيا ومستقلا سواء بسواء.

واستحالة هذه المطالب - أن الرجل المتعلم من الطبيعى أن يشغل كذلك دور الزوج والأب والمواطن - أمر يؤكده «روسو» بوضوح فى رسالتين هما كل ما أكمل به «المتوحد». وسرعان ما أصبح واضحا أنه من خلال السلطة الخفية للمُعلِّم وحدها وتلاعبه المستمر بالبيئة يتأكد نجاح إميل كرجل طبيعى فى المجتمع. والواقع أن «اميل» الراشد لا يزال يعتمد فى يأس على معلمه، وعندما يتركه المعلم لكى يقود حياته يفشل كزوج، وكأب، وكمواطن. ولا يشعر بأنه حر إلا عندما يخلع من نفسه جميع هذه الارتباطات والمسئوليات ويصبح منعزلا عاطفياً. والنتيجة التى يستخلصها فى النهاية من تجربته هى التصديق الكامل لعدم التوفيق بين القسمة الثنائية: الرجل المواطن يقول :«عن طريق تحطيم الروابط التى تربطنى ببلدى. فإننى أمد هذه الروابط عبر الأرض كلها، وأصبح إنسانا أكثر كلما توقفتُ عن أن أكون مواطنا..»[3]. وكما لاحظت جوديث شكلار «ما هو مستحيل بالنسبة لاميل الذى تربى تربية كاملة، الذى يحوز على كل فضيلة ما عدا الصفة التى يضبط بها الناس والأحداث ليست، بالقطع، ممكنة لأناس أقل منه»[4]. ولا يمكن أن تكون نتائج روسو عن الإنسان والمواطن أشد وضوحا من ذلك.

غير أن تربية إميل هى نجاح وفشل فى آن معًا: لقد فشل فى أن يجعله رجلا طبيعيا ومواطنا فى آن معا، غير أن روسو قد أخبرنا بالفعل فى بداية الكتاب أن ذلك مستحيل[5]. وكما يعترف اميل نفسه فإنه لا يستطيع أن يقوم بواجباته كزوج وأب دون مساعدة مستمرة من المُعلّم فهو لا يصلح للتقارب العاطفى أو الاعتماد، ولا للولاء الذى

(١) لوسيوس كونتوس سينستناتوس (٥١٩ ـ ٤٣٩ق.م) قائد روماني، ورجل دولة، وديكتاتور ٤٥٨ ـ ٤٣٩ (المترجم).

(٢) «اميل» ص ٨٦٠ .

(٣) «اميل» وصوفي ـ الأعمال الكاملة، المجلد الرابع ٩١٤ .

(٤) الناس والمواطنون ص ١٥٠ .

(٥) «اميل» ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

يكون للوطني كلما أصبح هجره لأسرته ووطنه واضحا. ومن ناحية أخرى فإن نهاية قصته تُبيِّن أن تربيته قد نجحت في تكوين الرجل الحر داخليا ـ بمعنى تكوين استقلال الإرادة. وعندما يصبح مستعبدا، بالمعنى الحرفي، فمن المهم أهمية قصوى بالنسبة له ـ رغم أن عمله ويديه يمكن بيعهم من سيد إلى سيد آخر، ـ فإن إرادته، وعقله، وماهيته الحقة لا يمكن أن تنتهك، أو تمس حرمتها(١). وابتهج لأنه نال حريته الداخلية ـ بسبب تربيته الفريدة ـ كما كان يقصد «روسو» التي يستطيع أحد أن يحرمه منها. إن استقلاله الشخصي والأخلاقي جعله حرا أساسا، حتى إذا ما كان جسده مستعبدا، ولقد فشلت تربيته في صنع المستحيل، وإن كان روسو ينتهي إلى أنها قد نجحت في تشكيل «اميل» في صورة رجل كلي يتكيف مع أي موقف، متحرر من جميع الارتباطات التي تقيده.

لكن ماذا عن صوفي؟ إن تربيتها الأنثوية المثالية، كما رأينا، مخصصة لأن يهبها تلك التركيبة المؤلفة من السحر الجذاب والتواضع المحتشم التي تتناسب مع الأب البطرياركي. وهي ـ مثل «اميل» ـ ليس لها سوى *الخير الطبيعي للنفس العادية*. وإذا كانت من جميع الجوانب هي أفضل من النساء الأخريات، فإن ذلك يرجع إلى تربيتها»(٢). والمحصلة النهائية ذكرها في «المتوحد» وهي شهادة لا يمكن إنكارها على فشل المثل الأعلى للتربية الأنثوية، بمقدار ما هي شهادة على فشل محاولة جعل الرجل الطبيعي يتناسب مع الحياة الاجتماعية.

أولا: كيف يمكن لـ صوفي التي لم تكن تربيتها مثل اميل أن تقبل الشرور الضرورية، ولهذا فإن حالها ينقلب رأسا على عقب عند وفاة ابنتها؛ فيضطر «اميل» أن يصحبها إلى باريس كل يذهب عنها حزنها. ولابد أن تبرهن باريس *التي هي* حمأة الحضارة على سقوطهما. فيحطم اميل، الذي أفسدته المدنية، بأن يتهاوى في حبه وإخلاصه لصوفي. أما *هي التي* تربت على أن تدور حياتها كلها حول الحب، والتي يعتمد تقديرها لنفسها كله على ما إذا كانت محبوبة عند الرجال، لا تستطيع أن تتحمل

(١) «اميل وصوفي» ص ٩١٨ .

(٢) «اميل» ص ٧٦٣ .

مشاعر الرفض فتقترف جريمة الزنا، وتجد نفسها مع طفل من رجل آخر. ومع ذلك فقد كان اميل مقتنعا بإخلاصها وندمها حتى أن قلب صوفى ظل نقيا على الدوام. كما أنه كان على وعى بأن الإغراءات التى واجهتها كانت أعظم من أية إغراءات توقعت مقاومتها. ولم يجد بديلا عن أن يتركها مع طفلها الذى ظل على قيد الحياة. ولم يكن من المتصور أن تستطيع قبول اعتذاره الذى كان عليه أن يقدمه، ووجدت نفسها بعد عملية الزنا إنسانة لا يمكن علاجها. لقد سقطت فى عيون نفسها، وعيون اميل، وعيون روسو ـ فى وقت واحد، من قاعدة تمثال المادونا (مريم العذراء) إلى حمأة البغى. وما دامت قد سقطت مرة وفقدت عفتها، فليس هناك ضمان ممكن يمنعها من أن لا تفعل ذلك مرة أخرى، فلم يعد لها فضيلة تحافظ عليها: «فالخطوة الأولى نحو الرذيلة هى وحدها الخطوة المؤلمة»، وكان اميل يتدبر نفسه أهو حقا الرجل المستقل، كان عليه أن يتجاهل ذلك التعصب الاجتماعى الذى يتمسك بحرية الزوجة ضد شرف زوجها.

وينتهى إلى أنه فى الواقع تعصب معقول يستحق الانتباه. لأن أى جريمة من هذا القبيل **هى** غلطة زوجها إما بسبب اختياره السيىء للزوجة أو لأنه حكمها بطريقة سيئة. وهكذا يعترف اميل أنه الشخص الملام، إلى حد كبير، فيقرر أنه يستحيل عليه أن يعيد صوفى زوجة له مرة أخرى. ويتخذ القرار النهائى عندما يفكر فى الرعب فى أن تكون أما لطفل من رجل آخر لأن مشاركة طفلين عواطفها ابنه والابن المغتصب، فلابد لها بالمثل أن تقسم مشاعرها بين اثنين من الآباء. ومشاعر الاشمئزاز عنده، ضد هذا الموقف، هى التى جعلته يصرخ: «إننى أتمنى أن أرى ابنى ميتا قبل أن أرى صوفى أما لطفل من رجل آخر»[1].

نحن هنا أمام حالة واضحة غاية الوضوح نرى فيها مشاعر الرجل الطبيعى ومصالح أسرته ووطنه فى صراع مباشر. وعندما تسود مشاعره فإن اميل بالطبع لا يكون فى وضع يمكنه من تحمل نتائج انهيار أسرته أكثر من صوفى، مع مسئولية طفلين تابعين له، ولما كان حزينا ومكتئبا لما رأى أنه خسارة لا تعوض أن يفقد المرأة التى يحبها، فإنه يترك أسرته ووطنه ويرحل، مستقلا، ومكتفيا بنفسه، ليكون «متوحدا

(١) «اميل وصوفى» ص ٩٠٤ .

حقيقيا. وسرعان ما يمرح فى استقلاله الجديد الذى وجده، فلا يدين لأحد بشىء فيجد نفسه فى بيته، يدعم ذاته أينما ذهب ويروى لمعلمه «قلتُ لنفسى حيثما أعيش، وفى أى موقف أجد نفسى فيه، سوف أجد مهمتى التى أقوم بها كرجل باستمرار، ولا أحد يحتاج إلى غيره لو أن كل إنسان عاش لنفسه بطريقة سائغة». «لقد شربت من مياه النسيان، فانمحى الماضى من ذاكرتى..»(١). غير أن صوفى لم تكن فى وضع يسمح لها أن تنسى الماضى، فلها طفلان سرعان ما توفى أحدهما، وليس ثمة وضع فى المجتمع ولا وسائل محترمة لمساعدتها سوى أن تعتمد على اميل. ويقينا لا احترامها لنفسها ولا العار الذى تشعر به. ولا افتقاره الواضح للمسئولية يجعل ذلك حلا ممكنا. ولم يكن أمامها بديل سوى الموت الذى تقبلته بطريقة لطيفة سعيدة بالنهاية(٢).

وتنشأ أهمية هذا الحل الخيالى للعقدة، بالطبع، من واقعة أن كتاب «اميل» وعاقبته ليسا مجرد رواية قصصية، وإنما كشف عن مصير رجل وامرأة تعلما ليكونا مثالا يحتذى لجنسيهما. إلا أن زنا «صوفى» ـ مع رد فعل «اميل» الضرورى نحوه. دمرا هذه الأسرة المثالية، ولهذا أهمية قصوى لأن **عدم** ارتكاب الزنا هو الهدف الأساسى من تربيتها بأسرها. وكما يعترف اميل: «لو أن صوفى دنست فضيلتها، فمَنْ من النساء تجرؤ أن تثق فى فضائلها؟!»(٣).

«إن فشل صوفى مؤشر على فشل المجتمع فى عصر روسو، عن أفضل تربية ممكنة يمكن للمرأة، فى رأيه، أن تتلقاها؛ وهى مهيئة لأن تكون على وعى كامل بمفاتنها " تستهلكها حاجة مفردة للحب»(٤) ويحكمها حكم الرأى العام. وكما أشارت «برجلين» أن «يوخارس ..Eucharis» حورية الماء الفاتنة ـ التى وحّدت «صوفى» نفسها معها عندما كانت تتخيل «تليماخوس»، وليس الزوجة العفيفة «أنتيوب Atiope»(٥). ونحن لن نندهش

(١) «اميل» ص ٩١١ ـ ٩١٢ .

(٢) «اميل» ص ٨٨٤ . ويروي «اميل» أن آخر يوم في عمرها كشف لي عن (ألوان من السحر) لم أكن أعرفها عنها.

(٣) «اميل» ص ٨٨٧ .

(٤) «اميل» ص ٧٥١ .

(٥) تربية صوفي ص ١٢٦ ـ ١٢٧ وانظر اميل ص ٢٦٢ . [أنتيوب حورية فى الأساطير اليونانية أحبها زيوس كبير الآلهة فتخفى في هيئة «ساتير» وجامعها أثناء نومها. وخافت أن ينكشف عارها فهربت إلى مملكة مجاورة... الخ المترجم].

إذن من أن صوفى عندما أهملها زوجها فى مدينة صاخبة أن تسلك تبعا لقاعدتها الأخلاقية المستهترة. إن ضيق ما يسمى بدائرتها المناسبة، والآمال المتضاربة المفروضة عليها. بحيث تجعل واحدة، هو على الأقل أن تسلك كالمحظيات مع زوجها وكالراهبات مع غيره من الرجال. هذا الضيق يجعل من المحتم عليها أن «تسقط» على نحو ما حدث. ومن المؤكد أن المدينة الفاسدة مزجت مشكلات التى نتجت من تربية «صوفى»، غير أن فحص مصير جولى Julie التى لم تترك أبدا جو الريف الشاعرى، يكشف عن أن المسألة أكثر تعقيدا من ذلك.

و«چولى» هى المرأة المثالية عند روسو، هى ذلك الطراز من الناس الذى كان هو نفسه سيحبه(١) فهى حساسة إلى أقصى حد، عاطفية إلى أقصى حد، وهى تزخر بصفات مثل: التواضع، الرومانسية، الجاذبية الجنسية ـ التى يعتبر روسو المرأة التى لا تملكها بغير قيمة. والموضوع الرئيسى لـ «هلويز الجديدة» هو الصراع بين مشاعرها وواجبها، الذى يعتقد «روسو» أن أية امرأة حساسة لابد أن تواجهه. فقد تمزقت «جولى» بين مشاعرها العاطفية نحو معلمها سان بيرو Saint - Preux وبين إحساسها القوى بالواجب نحو أمها ونحو أب مستحيل ليس لديه شىء يعمله مع عامة الناس، ويريد أن يزوّج ابنته إلى صديق من عائلة نبيلة(٢). وعندما قهر حب جولى العنيف لسان ـ بيرو وتغلبت على واجبها فى الاحتفاظ ببكارتها، فقد شعرت ـ كما يتوقع المرء من مثل هذه الشخصية العاطفية ـ أنها دُمِّرت تماما. وفى رسالة يائسة إلى ابنة عمها وكاتمة أسرارها كتبت تقول: «دون أن أعرف ما الذى أفعله اخترتُ أن أقوم بتدمير نفسى؛ فقد نسيت كل شىء ولم أتذكر سوى حبى فحسب. وهكذا فى لحظة عارمة تحطمتُ إلى الأبد فقط سقطتُ فى أعماق العار التى لا يمكن لفتاة أن تشفى نفسها منه، ولو أننى عشتُ فسوف أكون أشد بؤسا..»(٣). فبعد أن فقدت بكارتها شعرت أنها

(١) الاعترافات ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد الأول ص ٤٣٠ .

(٢) مما له مغزاه أن النساء في روايات «روسو» يظهرن وليس لهن سوى أحد الوالدين، ومن ثم فإن عليهن مواجهة الصراع الكامن للواجبات الأسرية مع مشاعرهن وضمائرهن الخاصة.

(٣) هلويز الجديدة ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثانى ص ٩٦ .

لم يعد لها قيمة كشخص بعد الآن وغمرها الإحساس بالألم فصرخت على معلمها: «كن وجودى كله، فأنا الآن لا شيء...»(١).

يعترف «روسو» من خلال جولى - التى رغم تقواها المبالغ فيها أبعد ما تكون عن الشخصية الذكية الحقيقية أكثر من صوفى - يعترف إلى القارئى أن محنتها محنة مرعبة ، لم يستطع إنسان قط أن يتحملها. وتكتب جولى إلى حبيبها قائلة:

«تأمل وضع جنسى وجنسك فى تعاستنا المشتركة، ثم احكم مَنْ منا مدعاة أكثر للشفقة؟ أن تضع انعدام الإحساس وسط اضطراب الانفعالات العنيفة: لكى تبدو مرحا راضيا فى حين أنك فريسة آلاف من الأحزان، والتظاهر بأنك هادئى فى حين أن نفسك حزينة جزعة. تقوم باستمرار ما لا تفكر فيه، وأن تخفى مشاعرك، وأن تضطر أن تكون زائفا، وأن تكذب أثناء التواضع - ذلك هو موقف جميع البنات فى مثل سنى. وهكذا انقضت أجمل سنوات عمرنا تحت طغيان السلوك اللائق والاحتشام الذى ينضاف فى النهاية إلى طغيان الوالدين الذى يجبرنا على زواج غير مناسب. غير أن محاولاتهم كبت مشاعرنا تضيع أدراج الرياح: فالقلب لا يعمل إلا وفقا لقوانينه الخاصة ويهرب من العبودية، ويهب نفسه تبعا لإرادته»(٢).

وبغضِّ النظر عن الزواج بالإكراه فإن روسو يرى كل هذه التعاسة نتيجة حتمية لكونها ولدت أنثى. وعلى حين أن «سان - بيرو» قد تأثر كثيرا بانفصالهما الإجبارى، فإنه لم يهبط العار بمكانته - مثل جولى - ولم يضطره إلى إخفاء مشاعره: فهو لم يضطر إلى الزواج من امرأة لم يحبها بل يستطيع على العكس أن يقوم ببعض الرحلات والاستثمارات، وأن يستمتع بوجوده المستقل بقدر ما يستطيع بدون المرأة التى يحبها. ولما كانت «جولى» لم تكن متزوجة عندما ارتكبت جريمتها البشعة، كما أن الطفل الذى حملت فيه أجهض، فإن الأمل الذى لا يزال قائما هو التكفير الأخلاقى. أيا ما كان السلوك الذى تختاره فإنها هى نفسها لا يمكن أن تكون سعيدة ولم يوضع

(١) هلويز الجديدة ص ١٠٣ .
(٢) هلويز الجديدة ص ٢١٢ .

الاختيار قط فى المنظور الذى أرادته **هي**، وإنما هى باستمرار كنزاع بين ثلاث إرادات لثلاثة رجال حولها ـ حبيبها، ووالدها، وأخيرا زوجها. وتتساءل «مَنْ الذى أفضله بعيدا عن حبيبى ووالدى؟» وهى تحاول أن تقرر هل تفر من البيت أم تتزوج الرجل الذى اختاره والدها؟». أيا ما كان الطريق الذى اختاره فلابد أن أموت بائسة وآثمة»[(١)]. ومن ناحية أخرى فعلى حين أنها لا تستطيع أن **تتزوج** سان بيرو **Saint - Preux** دون موافقة والدها، فقد وعدت حبيبها أنها لن تتزوج شخصا آخر دون موافقته[(٢)] وبمناسبة زواجها غير المرغوب فيه، تصف «جولى» مصيرها فى هذا العالم الذى تعيش فيه ويحكمه الرجال. «مقيدة بأصفاد لا يمكن فكها بمصير الزوج أو بالأحرى بإرادة الأب، لقد دخلت إلى طريق جديد فى الحياة الذى لابد أن ينتهى بالموت فحسب»[(٣)].

وعندما تضع «جولى» واجب والدها قبل حبها «لسان ـ بيرو» وتتزوج الرجل الذى أجبرها عليه والدها، فإنها ـ في نظر روسو ـ قد كفَّرت عن ذنبها واستردت نفسها. غير أن القصة كلها تعتمد على عدم انتهاء الصراع ضد مشاعرها، ومحاولاتها المتكررة لإقناع نفسها أنها تغلب على عواطفها. وشيئا فشيئا تستعيد شرفها وفضيلتها فى دور الزوجة والأم «ارتقى يا نفسى وساعدينى ضد تأنيب الضمير الناتج عن حالتى الأخرى..»[(٤)]. ومع ذلك فهى لم تكن من جانبها سعيدة رغم أن زوجها «فولمار Wal-mar..» المحترم كان يعاملها كطفلة مدللة، ورغم أطفالها الأصحاء، ودينها، واتحادها الجديد (على مستوى غير مادى تماما) مع سان بيرو. رغم أن الوضع المنزلى الريفى الذى تعيش فيه، قد وصف بأنه أسعد حياة ممكنة على الأرض[(٥)]. وأن جولى نفسها وصفت بأنها الأم الكاملة، وربة منزل حسنة الذوق، فإنها تعترف لسان ـ بيرو قرب نهاية حياتها بتعاستها التى لا تفسير لها. رغم أنها رأت فحسب مبررات للسعادة من

(١) هلويز الجديدة ص ٢٠١ .

(٢) هلويز الجديدة ص ٢٢٦،٢٢٧ .

(٣) هلويز الجديدة ص ٢٤٠ .

(٤) هلويز الجديدة ص ٤٠١ .

(٥) هلويز الجديدة ص ٥٢٨ .

حولها، تقول: «أنا لستُ راضية» وعندئذ «فأنا فى منتهى السعادة، بل إن السعادة تغمرني». ولما كان «الندم الخفى يمزقها فإنها تندب حظها» «روحي الفارغة تشتاق إلى شيء يملؤها»(١). والحل النهائى هو موت جولى، فيما يشبه الحادثة(٢). وجاء اعترافها بعد الوفاة أنها لا تزال غير قادرة على قهر عاطفتها تجاه «سان ـ بيرو»، يمكن أن ترى فقط كتعليق مأساوى على إحساسها المضلل بانتصارها على مشاعرها(٣). «فهى أخيرا قد تحققت من أن العواطف العظيمة يمكن أن تختنق، ومن النادر أن يكون من الممكن إزالتها»(٤).

لقد تصرفت «چولى» كما كان ينبغي عليها أن تفعل، منذ خطيئتها الكبرى الأولى: فاحتفظت بفضيلتها دون أن تمس طوال زواجها، رغم أنها انخدعت فى اعتقادها أنها شُفيت من حبها. ومن ثم فعندما تحققت من أنها كانت على الدوام، ولا تزال، فى خطر الخضوع للغواية، فقد كان موتها هو الطريق الوحيد للخروج من المأزق أو **الإحراج** المنطقى. فأى اتحاد جديد بينها وبين «سان ـ بيرو» سوف يكون من هذه الزاوية بالغ الخطورة حتى أنه سوف يأخذ الموضوع من أيديهم. ولقد فقدت جولى إرادة الحياة عندما مرضت بعد انتشال ابنها من الغرق. وهكذا نجد أن عاطفتها هربت من تحطيم أسرة «فلمار» المثالية لكن عن طريق تدمير نفسها بدلا منها فحسب.

(١) هلويز الجديدة ص ٦٩٤ .

(٢) تنتهى الرواية نهاية مأساوية إذ تخرج «جولي» مع أهلها للنزهة على شاطيء البحيرة، وفيما يجرى ولدها يسقط في الماء، فتلقي بنفسها وراءه، وتتمكن من إنقاذه، لكنها مرضت على أثر ذلك وتلازم الفراش غير أن الحمى التى أصابتها وهي تنقذ ابنها من الغرق، تشتد عليها وتموت ـ وهذا معنى قول المؤلفة أنها ماتت فيما يشبه الحادثة» (المترجم).

(٣) كتبت «جولى» وهى على فراش الموت إلى حبيبها سان بيرو خطاباً غير مغلق، تعترف له فيه أنه كان على الدوام حبها الوحيد، وهكذا لطمت زوجها لطمة عنيفة، وقابلت وفاءه وثقته بها، بهذا الرفض القاسي وهى على فراش الموت ـ وهذا معنى قول المؤلفة «الاعتراف الذي جاء بعد الموت» (المترجم).

(٤) هلويز الجديدة ص ٦٦٤ .

وكمـا أكدت «جوديث شكلار» فـإن جـولى بوصـفـهـا ضـحـيـة بشـرية هى أشبـه بشـخـصـيـة المسيح[1]. طالما أنهـا المرأة المثـاليـة، التى تُحب وتُحَب، اللطيـفـة، الجـديرة بالاحترام، التى تكافح بـاستمرار لكى تكون فـاضلة، وواقـعة أنها ضحيـة لها مضـامين عميقـة فى نظرية روسو كلها عن النسـاء. و«جولى» هـى البطلة عند روسـو، ولابد لنا أن نعترف أنها رغم صرامتها وتربيتها المكبوتة، وحبها للفضيلة فهى عاطفية جدا فهى مثل هلويز الأصلية «مخلوقة للحب». ولما كانت لها هذه الشخصية فقد كُتب عليها أن تقضى حياتها الناضجة كلها تصارع مشاعرها الطبيعية، من أجل عفتها البالغة الأهمية. واجبـهـا نحـو والديها وأن تطيع الأحكام المبـتسـرة فى عـالم يحكمـه التـفـاوت وعدم المساواة. ويؤكد روسو فى كتابه «اميل»: «إنه فى أوضـاعنا التى لا معنى لها فإن حياة المرأة الصـالحـة هى صراع دائم مع نفـسـهـا»[2]. غيـر أن أفكاره الخـاصـة عن تربيـة النسـاء ووضـعهن المناسب فى المجتمع، إذا مـا أخذت مع معتقداته عن الحب والزواج، تجعل من الواضح أنه فى أى وضع يجد نفسه على استعداد أن يتصور أو يتخيل، فإن طراز المرأة التى يقدسـهـا ليست فقط المرأة المحكوم عليـهـا بالصراع الدائم، بل التى يكون مطلوبا منهـا أيضا (لا فى جو المدينة الفـاسـد فـحسب، بل حتى فى جـو الريف النقى أيضـا) أن تضحى بحياتها من أجل الفضيلة. المطالب القديمة المزدوجـة المطلوبة من المرأة ـ أن تكون فى آن معـا ملهمـة الحب الرومانسى والجنسى، والحـارس المخلص للزواج ـ موجودة بشكلها المأساوى عند روسو.

هناك ثلاث مـجـمـوعـات مـهـمـة من المزاعم المتضـاربة عن الفرد البشـرى يناقشـهـا روسـو فى مؤلفـاته. ولابد من النظر إليـهـا فى ضـوء نظرياته عن النسـاء والأمثلة التى ابتكرهـا عن المرأة المثالية.

أولا: الصـراع بين دوافـع الفـرد ومطـالب الدولـة الجـمـهورية. ويقـول روسـو: إن الرجال لابد من تربيتهم كـأفراد أو مـواطنين. غير أن تربيته للنسـاء لا تناسب أن يكن لا هذا ولا ذاك.

(١) الرجل والمواطن ص ١٢٠ ويقول رينيه سكيرر أيضاً أن جولي لعبت أيضاً دور المخلّص «جان جاك روسو والأسرة الكبيرة» فى كتاب Baud - Bovy ص ١٩٩ .

(٢) إميل ص ٧٠٩ .

ثانيا: الصراع بين الالتزام المستغرق بعلاقة الحب الثنائى وحاجات المجتمع الأوسع ـ سواء أكان الأسرة أم الدولة أو الجنس البشرى ككل.

ثالثا: المجموعة الثالثة من المزاعم التى درسها روسو، لكنه لم يعترف تماما أنها فى صراع، تعتمد على مطالب الأسرة ومطالب الجمهورية المثالية. وما أجادل فيه هو أنه أيا ما كانت صراعات الولاء فى المجموعة الثانية والثالثة إشكالية بالنسبة للرجل، فإن المرأة التى تربت وتحددت كما أراد لها «روسو» ـ هى التى يختارها لتكون أقل قيمة فى كل زوج من الالتزامات البديلة، والتى سيكون ميلها الضرورى نحو تقويض كل من مؤسساته المثالية، والأسرة الأبوية، والجمهورية الوطنية الديمقراطية.

إن الموضوع الرئيسى فى النظرية الاجتماعية عند «روسو» هو الصراع بين المثل الأعلى للرجل الطبيعى المستقل، والمثل الأعلى للرجل الذى هو جزء من كل أوسع: أى وطنه، بين الإنسان والمواطن. وهو فى بداية كتاب «اميل» يضع صراحة المأزق أو الإحراج المنطقى الذى هو بالنسبة له نقطة البدء الضرورية لأية نظرية اجتماعية أمينة: لا يمكن لأى شخص أن يكون إنسانا ومواطنا: «الرجل الطبيعى هو دائما لنفسه فهو وحدة، كل مطلق، ليس له علاقة بأى شخص آخر إلا بذاته وبأولئك الذين يشبهونه»(١) والشىء الجوهرى فى تربية الرجل الطبيعى هو أن نترك الطبيعة تأخذ مجراها «التربية كلها تعتمد على أن لا تفسد الرجل الطبيعى بأن تجعله يتوافق مع المجتمع..»(٢).

لكن التربية المفروضة للمواطن تختلف عن ذلك أتمَّ الاختلاف. ولقد تصور «روسو» أنه برهن من خلال بنائه للحالة المفترضة للطبيعة، إن الميل الطبيعى للإنسان هو نحو الخير، بمعنى وجد أنه مما يسعده أن يكون كريما مع رفاقه، طالما أنهم لم يحبطوا حاجاته أو رغباته. لكن مطلوب من المواطن أن يكون نسيجا أخلاقيا أكثر من ذلك: أن يعيش فى تقارب وثيق مع الآخرين وفى اعتماد متبادل معهم، وسيكون مطلوبا أن يؤدى واجباته التى ربما كانت غير مقبولة عنده، وأن يقوم بتضحيات لها اعتبارها. وهكذا

(١) اميل ص ٢٤٩ .

(٢) هلويز الجديدة ص ٦١٢ واميل ص ٢٥١ .

نجد أنه بالنسبة له لا يكفى أن يعتمد على ميوله الطبيعية ليكون كريما ورفيقا، لأنه لكى يشعر بالسعادة لابد له باختصار أن يتعلم أن يكون فاضلا:

«ليس المواطن سوى صورة الكسر أو البسط الذى ينتمى إلى مقام، والذى تكمن قيمته فى علاقته بالكل ـ الجسم الاجتماعى، والمؤسسات الاجتماعية الجيدة هى تلك التى تعرف كيف تُفسد الصفات الطبيعية، أن تنزع عنه وجوده المطلق وتعطيه وجودا نسبيا، وأن تُدخل الذات الفردية فى الجماعة، بحيث لا يعود كل فرد يفكر فى نفسه على أنه واحد، بل كجزء من كل ، وتصبح مشاعره هى فحسب مشاعر عضو فى هذا الكل»[(١)].

إن تربية المواطن الحقيقى، مثل فى نظر أرسطو تربية الأسبرطيين والرومان، تنطوى، على أقل تقدير على تدمير معظم الميول الطبيعية عند الإنسان وتغيير شكل شخصيته. وهو يسوق أمثلة: بروتس **Brutus** الذى حكم على أبنائه بالموت لأنهم خانوا الجمهورية «بيدارتس **Pedaretes..**»[(٢)] الذى رُفض من عضوية «المجلس الاسبرطى»، وابتيهج عندما علم أن هناك ثلثمائة مواطن هم أكفأ منه. والأم الاسبرطية التى جرت إلى المعبد لكى تشكر الآلهة لانتصار اسبرطة رغم أن أبناءها الخمسة قتلوا لكى يبلغ الوطن هذا النصر[(٣)]. «إن المواطن صاحب النشأة الاجتماعية الذى يدافع عنه روسو لابد أن يعيش لوطنه: فلا هو يفكر فى نفسه كفرد ولا هو يفكر فى الإنسانية ككل. بل يفكر فى رفاقه فى الوطن فحسب: فهو لابد أن يكون وطنيا وعن طريق الميل مع العاطفة بالضرورة..»[(٤)].

كان روسو يعتبر جمهورية أفلاطون المثل الرائع للتربية العامة الحقيقية، ولدينا فى «مقال عن الاقتصاد السياسى» و«ملاحظات حول حكومة بولندا» معالجته لهذا الموضوع. وهو يؤكد فى «خطاب إلى دالمبير» أن الطريقة الوحيدة للبرهنة على أن

(١) اميل ص ٢٤٩ .

(٢) أحد الاسبرطيين تقدّم كي يقبل في مجلس الثلثمائة فيرفض وينصرف مسروراً لوجود ثلثمائة رجل في اسبرطة أفضل منه (المترجم).

(٣) اميل ص ٢٤٩ .

(٤) ملاحظات حول حكومة بولندا ـ المؤلفات الكاملة ص ٣ ص ٩٦٦ . وانظر الفصل الرابع ـ وانظر أيضاً خطاب ١١ دالمبير ص ١٢٥٩ ـ ١٢٦٠ .

التربية قد تحسنت هو أن نبيّن أنها أنتجت مواطنين أفضل.غير أنه يقرر فى «اميل» أنه لا يوجد وطن ولا مواطنون فى عصره، ويذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك من ثم - تربية عامة؛ وأنه سوف يناقش البدائل الأخرى: التربية الخاصة والتربية المنزلية(١). والنقطة الجوهرية عنده هى أن الخيار لابد أن يُتخذ، ولابد لعملية التنشئة الاجتماعية لابد أن تكافح إما المجتمع، لكى تصنع الرجل الطبيعى، وإما الطبيعة لكى تصنع المواطن الحقيقى:

«إن منْ يرغب فى الاحتفاظ بصدارة المشاعر الطبيعية فى الحياة المدنية لا يعرف ما الذى يريده. إنه دائما يتناقض مع نفسه، إنه يتأرجح باستمرار بين ميوله وواجباته، وهو لن يكون أبدا لا رجلا ولا مواطنا، ولن يكون صالحا لنفسه ولا لغيره..»(٢).

وعند هذه النقطة من حجته يطرح «روسو» مشكلة كيف يمكن للإنسان أن يربى نفسه، كما ربّى هو «اميل»، ويعتاد أن يعيش مع الآخرين. يقول: «ربما إذا اقترح هدفا مزدوجا أن يعاد توحيده فى هدف واحد بالتخلص من تناقضات الإنسان لاستطاع إزاحة عقبة رئيسية من طريق سعادته»(٣).

وإنكار «روسو» لإمكان عودة مثل هذه الوحدة بين الهدفين يعبر عنه بما أصبحه «اميل»، لأن تربية اميل لم تكن تستهدف على الإطلاق أن يكون منعزلا بل بالأحرى : «أن يكون إنسانا طبيعيا يعيش فى مجتمعه المتوحش الذى يربى ليعيش فى مدينة»(٤). فلابد أن يعرف كيف يعيش إن لم يكن **مثل** غيره من السكان، فعلى الأقل أن يعيش **معهم** واختياره أن يكون زوجا وأبا يعنى أن عليه أن يتقيد بالتزامات المواطن(٥). وفشل «اميل» فى القيام بهذه الأدوار الثلاثة دليل على صراع لا يمكن حلّه بين الرجولة والمواطنة. لقد جعلته تربيته صالحا لأن يكون هذا الرجل المعين، لا أن يتحمل أية ارتباطات شخصية أو وطنية. وحل العقدة فى قصة «اميل» هو ببساطة تصديق على ما سبق إقراره فى بداية الكتاب الأول - على المرء أن يختار أن يربى كإنسان أو كمواطن لكن ليس الاثنين معا.

(١، ٢) اميل ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٣) اميل ص ٢٥١ (والتشديد من عندى) .

(٤) ، (٥) اميل ص ٤٨٣ - ٤٨٤ ، وانظر ص ٦٥٤ «كعضو فى مجتمع فإن عليه أن يؤدي واجباته» .

هناك منهج واحد ممكن فحسب لتربية المرأة عند روسو: فهي ليست مثل «اميل» تربى لكى تكون شخصا ذا حكم مستقل، وكفاية اقتصادية ذاتية، وقدرة مكتسبة لقبول الضرورة، والتكيف مع أى موقف تجد نفسها فيه؛ فلا هى مثل الأطفال البولنديين لتكون المواطنة الأولى فى وطنها، بحيث تنشأ اجتماعيا وهى تفكر فى الوطن الأم فى كل لحظة وتجعل رغباتها تابعة دائما للصالح العام. وليس ثمة ذكر للبدائل من أمثال تربية «صوفى» و«جولى». لقد تربوا بدلا من ذلك ليكونوا ذيولا إضافية للرجال - بنات وزوجات وأمهات خاضعات ومطيعات - لرجال سوف يعتمدن عليهم فى معيشتهم وحتى يكون لهن احترام ذاتى. والعلاقات اللائى تمّ إعدادهن لها هى علاقات شخصية تماما، لأن وسائلهن الوحيدة المناسبة للسلطة والتأثير هى من خلال الرجال القريبين منهن. وقد تعلمن استغلالهن لأغراضهن الخاصة.

ومن ثم يبدو من غير المألوف أن يتوقع «روسو» من «نساء جنيف» أن يستفدن من وسيلتهن الوحيدة للسلطة فى العالم أن يعجلن من إيجاد الفضيلة المدنية والمصلحة العامة؛ بالنسبة لهن أو أى نساء أخريات تعلمن بالطريقة التى يعتبرها مناسبة - لم يتلقين أية تنشئة اجتماعية، ولم يشاركن فى أية حقوق أو واجبات للوطن - أن يضعن المصلحة العامة قبل مصلحتهن الخاصة أو مصلحة الأشخاص القريبين منهن، لابد بالقطع أن تكون ملحوظة تبعا لاستدلال «روسو». وفى كتابه «العقد الاجتماعى» ينسب اقتناعه بأن من واجبه دراسة الحكومات والمسائل العامة، إلى واقعة أنه ولد مواطنا فى دولة حرة وعضوا له حق التصويت في السيادة[1]. ولا يمكن له أن يتصور امرأة تحركها مثل هذه الدوافع؛ ولا شىء فى التربية التى فرضها على الفتيات تؤدى إلى توقع أن يكون للولاء الوطنى مكان الصدارة على الولاءات الشخصية أو الأنانية.

وصراع الولاءات الثانى الذى واجهته النظرية الاجتماعية عند روسو هو الصراع بين خصوصية الحب الحميم وخير العالم الخارجى - سواء أكان هذا العالم الخارجى هو: الأسرة، أو الوطن، أو الإنسانية - وعلى الرغم من إعجابه بالحب الرومانسى الذى

(١) العقد الاجتماعى - المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص ٣٥١ .

يتوق إليه، ويصوره على أنه يتأسس على وهم محض[١]. فهو يخلق موضوعات حبه بأن يغطى هذه الموضوعات فى العالم الواقعى بغلالة من الخيال. وكما تقول جولى: «إننا غارقون فى الحب بالصورة التى نستحضرها أكثر من الموضوع الذى نلحق به. فإذا ما رأينا موضوع حبنا على نحو ما هو بالضبط، فلن يكون هناك حب بعد ذلك فى العالم»[٢]؛ وفى المرة التى وقع فيها روسو نفسه فى حب «مدام دوتو»، كان ذلك نتيجة لأنه ألبسها صفات «جولى» التى ابتكرها. وبالمثل فإن «اميل» كان يُعدّ مقدما للقائه مع زوجته المقبلة بأن تكون لديه «صوفى» المثالية حاضرة بالتفصيل فى خياله. لكنا نلاحظ أنه لم يقع فى غرامها فى اللقاء الأول، بل عندما سمع اسمها، وتحقق أن هذه الفتاة هى بالفعل التى تجسد خيالاته[٣]. ولما كان هذا الحب مؤسسا على وهم فلابد بالضرورة أن يكون عابرا سريع الزوال. وكما كتبت «جولى» إلى «سان - بيرو»: على الرغم من أن المرء قد يشعر بالحب بعنف حتى يبدو أنه لا يفنى. فإنه لا مندوحة له عن الذبول، والملل والضجر، ثم تأتى التخمة. الحب «يبلى مع الشباب، ويذبل مع الجمال، ويموت مع برودة الشيخوخة طالما أنه فى بداية العالم لم ير أحد أبدا حبيبين بشعر أبيض يتنهد الواحد منهما من أجل الآخر»[٤]. (وليس حب جولى و«سان - بيرو»، بالطبع، استثناء من ذلك، وما دام قد بدأ فى مرحلة مبكرة فلا يمكن أن يكون هناك تساؤل عن التخمة. والواقع أن نغمة الرسائل بينهما توحى بقوة أن عاطفتهما ظلت حيّة عن طريق إحباطها).

إذا استمر الحب فإن روسو لا يسأل عن شدته: إما إلى أى حد ينظر «روسو» إلى خصوصية علاقة الحب بين اثنين، وكيف أنه يستهلك الاثنين، فذلك ما يعبر عنه

(١) اميل ص ٤٩٣ - ٤٩٤ . و«الاعترافات» ص ٤١٤ . وبالنسبة لمناقشتين حديثتين وممتعتين عن فلسفة الحب عند «روسو» انظر جون شارفت: «المشكلة الاجتماعية في فلسفة روسو» ص ١١٤ - ١١٧ . وكذلك اليزابيث رابابورت «حول مستقبل الحب: روسو والمناصرون الراديكاليون للمرأة» ص ١٨٥ - ٢٠٥ .

(٢) راجع التصدير الثاني لـ «هلويز الجديدة» ص ١٥ - ١٦ والنص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٣) اميل ص ٧٧٥ - ٧٧٦ .

(٤) هلويز الجديدة ص ٣٧٢ .

صراحة فى كتاب «الاعترافات» ـ كما يعبر عنه «فى كتاباته الأخرى(١). «ويشار إلى أفلاطون على أنه فيلسوف المحبين الحقيقى، لاقتناعه أنه من خلال العاطفة لا يكون لديهما أبدا شيء آخر...»(٢). والمثل الواضح للطبيعة الخصوصية للحب هو الثورة المثيرة «لسان ـ بيرو» الذى عاش لعاطفته وحدها. فبعد أن احتال ـ هو وجولى ـ أخيرا لقضاء الليلة معا. كتب إليها يقول: «آه! فلنمت يا حبيبتى! فلنمت يا حبيبة قلبى! ما الذى يمكن لنا أن نفعله من الآن فصاعدا بشباب لا طعم له، لقد استنفدنا الآن جميع مباهجه..»(٣) لقد وضع نفسه وإرادته تماما تحت تصرف «جولى»، مسقطا من حسابه أية علاقة إلا علاقته بها. وعندما انفصل عن حبه استنجد بابنة عمها «كلير»: «آه: ماذا تكون حياة الأم، وماذا تكون حياتى الخاصة، وحياتك وحتى حياتهن، ماذا يكون وجود العالم بأسره بعد المشاعر الجميلة التى تربطنا.؟!»(٤). ولقد أشار «لورد بومستون» الصديق الحميم لسان ـ بيرو إلى الميول الفوضوية للحب الخصوصى، المقصور على شخص واحد، عندما نتحدث عن الرابطة التى تربط بين العاشقين فقال: «جميع القوانين التى تمنعه هى قوانين ظالمة، والآباء الذين يصدرون هذه القوانين أو يحطمون هذا الحب هم طغاة. فهذه الرابطة العفيفة الطبيعية لا تخضع لقوة السيادة ولا سلطة الآباء، وإنما لسلطة الأب المشترك وحده الذى يحكم القلوب..»(٥). ويرى «بومستون» أن حقوق الأسرة والدولة ليس لها الصدارة على حقوق الحب.

إن المطالب المطلقة التى يفرضها الحب، كما يتصوره روسو، وكما وصفها «بومستون»، والمتجسدة فى استسلام سان ـ بيرو بالكامل، الذى قاده إلى أن يرى الحب على أنه تهديد للولاءات الأخرى المطلوبة منا: إن قيمة الرجل الذى يتحدث بالطريقة التى يتحدث بها سان ـ بيرو واقتبسناها فيما سبق، بوصفه عضوا فى عائلة،

(١) انظر، مثلاً، الاعترافات ص ٤٢٤ .

(٢) هلويز الجديدة ص ٢٢٣ .

(٣) هلويز الجديدة ص ١٤٧ .

(٤) هلويز الجديدة ص ٥٦ وص ٢١٢ .

(٥) هلويز الجديدة ص ١٩٤ .

ووطن أو حتى عضوا فى الجنس البشرى، هى يقينا لا يمكن الشك فيها. وكل ما يستطيع التفكير فيه هو عاطفته نحو جولى. لكن على الرغم من أن روسو يتصور أن الحب الجنسى ـ الرومانسى على هذا النحو يذبل وينوى، فإنه يبدو أن النتيجة التى انتهى إليها هى أن الحب، مثل جميع العواطف الأخرى، يكون جميلا لو أننا سيطرنا عليه ولم نتركه يسيطر علينا. وهو يخبر «اميل» أن الرجل لا يكون آثما إن هو أحب امرأة جاره، طالما أنه يسيطر على عواطفه ويؤدى واجبه، لكنه يكون آثما لو أنه أحب زوجته لدرجة أن يضحى بكل شىء آخر فى سبيل ذلك الحب[١]. وفى أحد الخطابات يُلخّص أفكاره على النحو التالى:

«إننا نُعاقب، بحق، على تلك الارتباطات الخاصة التى تعمينا وتجعلنا ظالمين، وتحد من عالمنا ليصبح هو عالم الأشخاص الذين نحبهم فحسب. وكل تفضيل للأصدقاء هو سرقة ترتكب فى حق الجنس البشرى، والوطن. فالناس جميعا هم إخوة لنا وينبغى أن يكونوا جميعا أصدقاءنا»[٢].

وإذا كانت الصداقة سرقة، إذن سيكون **الحب** والولاءات الأوسع عرضة للتصادم. حيثما تكون هناك فرصة لأن يكرس المرء نفسه للجماعة، وأن يخرج من دائرة الخصوصية الضيقة إلى الوطن الأم أو الإنسانية، إذن الحب المقصور على اثنين، لابد من تجنبه بوصفه تهديدا للولاء المدنى والإنسانى. وهذا هو السبب الذى جعل «روسو» يرفض تقديم الحب الرومانسى على المسرح فى «جنيف» ، ما دام «يعتقد أن المدينة لديها قدر من الأخلاق والمشاعر المدنية، وأن هذا القدر يهبط برعايتها للخصوصية الجنسية والشخصية..»[٣]. إذ على الرغم من أنه من الأفضل كثيرا أن تحب سيدة من أن تحب نفسك وحدها فى العالم كله.. وأفضل من ذلك مَنْ يوزع عواطفه بالتساوى مع ما يملك من رقة..»[٤].

(١) اميل ص ٨١٩ .

(٢) مراسلات عامة، المجلد الرابع ص ٨٢٧ .

(٣) خطاب إلى دالمبير ص ١١٨ .

(٤) خطاب إلى دالمبير ص ١١٧ .

ولما كان يدرك الحب الرومانسى على أنه أمر خاص تماما، ما يدرك الزواج على أنه المؤسسة **الاجتماعية** الجوهرية، فإن روسو لم يكن متأكدا مطلقا أن استمرار العاطفة الشديدة يتنافى مع الزواج؛ ومن المؤكد أنه يعبر أحيانا عن رغبته فى أن يكونوا على هذا النحو؛ وهو يأسف أسفا شديدا على واقعة أنه على الرغم من أنه إذا ما طالت سعادة الحب أثناء الزواج لكان لدينا جنة على الأرض، فإن ذلك لم ير أبدا أنه قد حدث. ولسوء الطالع: «على الرغم من جميع الاحتياطات، فإن الامتلاك يقضى على سعادتنا، وعلى الحب قبل أى شىء آخر»[(١)]. وهو ينصح «صوفى» بإحباط ذبول علاقة «اميل» الغرامية بها، بقدر المستطاع، بأن تواصل الإغراء والفتنة وأن تمنحه عطاياها الجنسية باقتصاد شديد. لكن رغم ذلك سيأتى الوقت بالضرورة، كما هى الحال فى أى زواج، الذى سوف تبرد فيه حرارة الزوج الملتهبة. وهكذا فإن المشاعر التى أقيم عليها الزواج لابد فى النهاية أن تصبح رقيقة، وموضع ثقة وتقدير متبادل، وفضيلة، وتلاؤم بين الوالدين، تدعمه وتقويه الرابطة الهامة إلى أقصى حد، الرابطة التى يشكلها الأطفال بين الوالدين ـ: «وهى رابطة كثيرا ما تكون أقوى من الحب ذاته»[(٢)].

غير أن روسو فى «هلويز الجديدة» يجعل «جولى» تناقش لا فقط أن الحب الرومانسى لا يمكن أن يستمر أثناء الزواج، بل إنه لا مكان له فى الزواج الجيد كما كتب:

«يصاحب الحب قلق متواصل بسبب الغيرة أو الحرمان، وقليل منه يتلاءم مع الزواج الذى هو حال من الفرح والسلام؛ فالناس لا يتزوجون لكى يفكر كل واحد منهم فى الآخر فحسب، وإنما لكى يحققوا معا واجبات الحياة المدنية، أن يسيطروا على بيوتهم بحكمة، وأن يربوا أولادهم تربية جيدة، أما المحبون فهم لا يرون أبدا سوى أنفسهم، ولا يهتم الواحد منهم إلا بالآخر فحسب. والشىء الوحيد الذى يستطيعون عمله هو أن يحب الواحد منهم الآخر. وليس ذلك كافيا بالنسبة للمتزوجين، الذين لديهم العديد من الاهتمامات التى لابد أن ينتبهوا إليها»[(٣)].

(١) اميل ص ٨٦٦ .

(٢) اميل ص ٨٦٦ .

(٣) هلويز الجديدة ص ٣٧٢ .

الزواج، إذن، هو مؤسسة اجتماعية جادة لا يمكن لها أن تنجح بسهولة، ولابد له أن يقوم على أساس الشرف، والفضيلة، والملاءمة، وهو في الواقع يكون أفضل إذا لم تزعجه الانفعالات الطاغية. وعلى حين أن «سان - بيرو» كان مثلا أعلى للمحب العاشق، فإن «جولى» كانت تشك في إمكان أن يكون زوجا صالحا؛ لأن روسو كان يعتقد أن الجمع بينهما بالغ الندرة[1]. ولم يكن بين جولى وزوجها «فولمان» - وهو رجل بلا انفعالات تماما - ذلك الوهم الذى يدعم تلك الحالة من التوتر الحاد بينها وبين «سان - بيرو». وفضلا عن ذلك فقد كان «فولمار» هو الذى صُنِّف على أنه زوج وأب، ورب منزل مثالى. كما أن زواج «فولمار» يوصف بأنه منظم وجدير بالإعجاب، وأن الأسرة التى كوناها هى نموذج يحتذيه الآخرون.غير أن إنجاز هذا النموذج يتأسس على الأغلب على الحب شديد الانفعال، الذى يستلزم التضحية بمشاعر «جولى»، وفى النهاية التضحية بحياتها.

وهكذا فإنه على حين أن وضوح جولى المستحيل ربما كان من الممكن تخفيفه من ناحية - لو أن القوانين والعادات التى تعطى الآباء مثل هذه السلطة على بناتهم - مختلفة: وبذلك لا يمكن حل الصراع الذى يقوم بين الحب والزواج. ولقد كان يمكن «لجولى» أن تتزوج حبيبها لو لم يكن هناك استبداد الآباء، ومتطلبات نظام الملكية. لكنا لا يكون لدينا انطباع بأن مثل هذا الحل كان سيصبح إما حلا سعيدا أو حلا اجتماعيا مفيدا. ولقد كان ما يفكران فيه - وهما فى ذروة الانفعال - هو أن اللحظة الحاسمة فى العلاقة بينهما أن يموتا معا - أكثر من أن يعيشا معا.

ولقد كان «روسو» يشك كثيرا فى مصير هذا الحب بينهما. لو أنه خضع للتجارب والتحرر من وهم عدد من سنين الحياة اليومية: ويصبح واضحا جدا لنا أنه على الرغم من أن سان - بيرو الذى كانت «جولى» تحبه على الدوام حبا شديد الانفعال، فإن «فولمار» كان بغير شك أفضل رجل ليكون زوجا لها، وأبا لأطفالها. والواقع أن المرأة المثالية البديلة الوحيدة عند روسو - من أجل الفضيلة والواجبات الاجتماعية - هى المرأة التى تفعل بالضبط حتى دون إكراه من والدها: فلابد لها أن تتزوج، بدون حب، من

(١) هلويز الجديدة ص ٣٧٢ .

رجل يخلو من الانفعالات العنيفة، رجل البيت منظما وسعيدا له ولأطفاله، ومع ذلك فقد كانت طوال الوقت تتعذب، وفى النهاية، كانت وسيلتها الوحيدة للانتصار على الحب هى الموت

غير أن «چولى» كانت قدوة استثنائية فى الفضيلة أشبه بشخصية المسيح. وهذا هو السبب فى أنها ـ رغم أنه لابد من تدميرها ـ قادرة على أن تضع واجباتها نحو الأسرة والمجتمع، فوق مشاعر حبها. كما أن صوفى، من ناحية أخرى، رغم أنها تلقت تربية مثالية بالنسبة لجنسها، استسلمت لغواية حب لا حد له بعد الزواج ولذلك قضت على نفسها وعلى أسرتها. إن محاولة خلق امرأة فى صورة الحورية المغوية «يوخاريس»، Eucharis على أن يكون لها بعد ذلك سلوك الزوجة الفاضلة «أنتيوب» هو محاولة فاشلة، مثلها مثل محاولة تحويل الرجل الطبيعى إلى مواطن.. إن الحاجة إلى المرأة الفاضلة التى تُسعد وتحب على الدوام واستحسان اعتمادها على الرجل لتقديرها لنفسها، وعلى الرأى العام بالنسبة للقانون الأخلاقى، جعلتها فى النهاية تكون على يقين أن الحب الجنسى ـ فى ظروف الضغط ـ سوف ينتشر فوق مطلب الزواج الواحدى، الذى هو أساس النظام الاجتماعى كله. طالما أن «الحب هو مملكة النساء»(١). وفى النهاية يمكن أن نتوقع مبالغتهن فى أهمية وسيلتهن الوحيدة للسيطرة سواء على حساب العواطف الهادئة، التى ينبغى أن يُبنى الزواج عليها. أو بالنسبة إلى الإساءة إلى أسرهن، وإلى رفاقهن فى الوطن أو رفاقهن فى الإنسانية.

اقتناع «روسو» بأن العلاقات الثنائية الحميمة تهدد المجتمع الأكبر، أكده كثير من القادة الآخرين أو المنظِّرين للجماعات التى تطلب من أعضائها ولاءا غير مزدوج. وفى الدراسات الاجتماعية الحديثة التى قام بها «لويس كوزر ..L. Coser» للوثائق، فقد تمَّ إدراك الانطواء النفسى الجنسى على أنه انسحاب من الجماعات والنِّحَل المترابطة جيدا مثل الكنيسة وتنظيماتها الدينية، والبلاشفة Bolsheviks(٢) المبكرين، وعدد كبير من

(١) خطاب إلى دالمبير ص ٤٧ .

(٢) أعضاء الجناح المتطرف من الحزب الشيوعى، وكانت تطلق حتى عام ١٩١٧ على المتطرفين فى الحزب الديمقراطى، ومنذ عام ١٩١٨ على أى عضو فى الحزب الشيوعى (المترجم).

اليوتوبيات الأمريكية المبكرة. وحتى يتم منع سحب الطاقات والعواطف من الغرض العام، فإن أمثال هذه الجماعات اتجهت إلى أن تطلب من أعضائها إما العزوبة أو العربدة الجنسية، التى كما أشار «كوزر»: «رغم أنها ضد معارضة الممارسة الجنسية فإنها تحقق وظائف اجتماعية مماثلة تماما»(١). ويشير «كوزر» أيضا ـ مقتبسا المزيد من الدلائل على هذا النوع من الاستدلال من كتابات منظِّرى الجماعات الثلاث المذكورة فيما سبق ـ إلا أنه اكتشف أن جميع هذه الجماعات فيما عدا واحدة من اليوتوبيات الأمريكية الناجحة فى القرن التاسع عشر، مارست إما الجنس الحر أو العزوبة فى فترة ما من فترات تاريخها ، غير أن هناك إحدى وعشرين جماعة فاشلة خمس منها فقط هى التى فعلت ذلك، **وأربع** منها سمحت بالاقتران إذا ما رغب الحبيبان(٢). وهكذا بالنسبة لنوع المجتمع الذى يُنظر فيه إلى الولاء الكامل للأعضاء على أنه مسألة جوهرية، يبدو أن هناك مبررا قويا لوضع ضوابط على العلاقات الثنائية.

ولا يعطى روسو مثل هذه الممارسات سوى مساحة ضيقة، فهناك انفصال جنسى فى منزل «فولمار» فى «كلارتر»؛ السادة المعنيون تماما بأن يُخدَموا خدمة جيدة من الخدم لابد أن يدركوا «أن العلاقات الحميمة للغاية بين الجنسين لم تقدم أبدا أى شىء سوى الشر» ومن ثم «فإن الرجال والنساء فى منزل منظم تنظيما جيدا ليس بين بعضهم البعض سوى علاقة ضعيفة..»(٣). وهو يحذرنا من أن دمار الأسر الغنية قد نشأ من وجود علاقات غرامية سرية بين رجال ونساء الخدمة، ومن هناك كان الانفصال بين الجنسين بالإضافة إلى الاحتفاظ بعفة الخادمات من النساء، فإن ذلك سوف يضمن أن الخدم من الجنسين معا يقومون بواجباتهم المنزلية بإخلاص ودون تشوش. وعلى مستوى الدولة فإن التنظيمات مثل تنظيم نوادى «جنيف» تؤدى نفس الوظيفة فى منع تشويش العلاقات الجنسية الحميمة من الإضرار بالحياة المدنية الأوسع.

(١) مؤسسات نهمة ص ١٣٩ .

(٢) «مؤسسات نهمة» ص ١٤٠ نقلاً عن ر. كانتر «الالتزام والمجتمع» كمبردج عام ١٩٧٢ ص ٨٧ .

(٣) هلويز الجديدة ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠ .

ومن المهم أن نلاحظ - عند هذه النقطة - أن هذه المجتمعات «النهمة» التى قام «كوزر» بتحليلها ليست معارضة تماما للحب الجنسى الحميم لكنها أيضا من ألد أعداء الأسرة. فالكهانة الكاثوليكية، والميليشيات البولشفية الأولى، واليوتوبيات الناجحة فى أمريكا، إما أنها محظورة بطريقة فظة، أو أنها على الأقل محبطة بقوة. فمحظور على أعضائها أن يلزموا أنفسهم بمطالب الأسرة. عدد من مبتكرى مجتمع اليوتوبيات الفلسفية ذكروا هذه التوصيات نفسها: أفلاطون فى «الجمهورية»، كمپانيلا فى «مدينة الشمس»[١]. وفورييه[٢] فى مشروعه الذى أطلق عليه اسم «فلانستير» وهم جميعا يمدون تحذيراتهم من العلاقات الحميمة فى الأسرة[٣]. وعلى ضوء هذه الحقيقة عالج روسو الصراع الممكن بين الأسرة والدولة، وانتهى إلى أنه لابد من المحافظة على الأسرة بوصفها أساس المجتمع، وهى فى الواقع دراسة ممتعة. ولقد كان روسو، تقريبا، هو الوحيد من بين مبتكرى يوتوبيات المجتمعات الوثيقة الترابط الذى كان بعيدا عن العدل للأسرة التى تصورها بطريقة مثالية.

وعلى الرغم من هذه التفرقة بين الأساس الطبيعى للأسرة، والأساس الأعراف الاجتماعية فى المجتمع السياسى تصور روسو مثله الأعلى، جمهورية ديمقراطية صغيرة تشبه - فى كثير من الجوانب - أسرة كبيرة. وهو مثلا فى «خطاب إلى دالمبير» يشير إلى الحفلات العامة التى يراها مفيدة للراحة والسلام والاحتفاظ بالجمهورية «لا على أنها حفلات تسلية عامة بقدر ما هى.. تجمُّع لأسرة كبيرة..»[٤]. وهو، من ناحية

(١) توماس كامبانيلا (١٥٦٨ - ١٦٣٩) فيلسوف إيطالي واشتراكى خيالى - وضع جمهورية فاضلة، ووصفها على أنها مجتمع لاهوتي يحكمه رجال حكماء وقساوسة (المترجم).

(٢) فرانسوا فورييه (١٧٧٢ - ١٨٣٧) اشتراكي خيالى فرنسى رسم مجتمعات خيالية كان يطلق عليها اسم «فلانستيرى» (المشرك) وهى مشتقة من كلمة يونانية معناها فيلق أو كتيبة (المترجم).

(٣) راجع «كوزر» الفصول السابع، والثامن، والتاسع والعاشر. وأفلاطون «الجمهورية» الكتاب الخامس. وكامبانيلا «مدينة الشمس» ص ٢٨٢ - ٢٩٣ . وكذلك فورييه "«الرؤية اليوتوبية لشارل فورييه» الأجزاء : ٥ و ٦ و ٧ .

(٤) خطاب إلى دالمبير ص ١٣١ .

أخرى، يوصى البولنديين أن تكون الجمهوريات من الصغر بحيث يستطيع الحكام مراقبة مواطنيهم، وهى فى وصفه أقرب جدا إلى الأسرة منها إلى المجتمع السياسى(١). وأخيرا فى عبارة واحدة جديرة بالملاحظة فى «مقال عن الاقتصاد والسياسى» يشير إلى الدولة على أنها الأم المحبة المغذية، كما يشير إلى مواطنيها عندما يكونون أطفالا على أنهم «إخوة يعتز كل واحد منهم بالآخر بالتبادل»، وعندما يبلغون سن الرشد يصبحون آباءً ومدافعين عن بلدهم(٢). وعلى الرغم من أن المجاز متكلف إلى حد ما فإن مضمونه لا تخطئه العين العابرة. إن منهج التنشئة الاجتماعية الموجه توجيها عاليا والمنظم لمواطنين فى دولة مثالية كان يميل إلى إنتاج أسرة. وإخوة، أكثر من إنتاج مجموعة من الأفراد.

عندما يناقش «روسو» المأزق أو الإحراج المنطقى، وهو أن أحدا لا يستطيع أن يكون إنسانا ومواطنا فى آن معا، فإنه يقدم ملاحظة سوسيولوجية، ومن المحتمل جدا أن يضع نفس الحجج مفكرون آخرون من أصحاب اليوتوبيا، عن وظيفة الجماعات وميلها إلى مطالبة جميع أعضائها بالولاءات والعواطف، يقول: «كل مجتمع حزبى عندما يكون مترابطا ومتحدا اتحادا جيدا، يعبر هو نفسه عن المجتمع الأكبر. وكل وطنى يكون قاسيا مع الأجانب فهم فى نظره مجرد بشر وليسوا أكثر من ذلك.. والمهم أن تكون خيِّرا وصالحا مع المواطنين الذين تعيش بين ظهرانيهم»(٣). وكما أن الولاء الوطنى انتقاص من حب المرء للإنسانية ككل، فإن روسو يعترف بأن عضوية المرء وولاءه للجماعات الفرعية داخل الوطن الواحد يحتمل أن تكون انتقاصا من الولاء الوطنى المطلوب للمواطن الحق. وهكذا فإنه ما دام نفس القرار يمكن أن يكون مفيدا للمجتمع الصغير وضارا أبلغ الضرر للمجتمع الكبير «.. فإنه ينتج من ذلك أنه يمكن أن يكون قسا ورعا، وجنديا شجاعا، غيورا على مهنته، وفى الوقت ذاته مواطنا سيئا»(٤). ومن ثم ففى كتاب «العقد الاجتماعى» ما دام الهدف تطوير المواطن الحقيقى

(١) قارن ملاحظات حول حكومة بولنده ص ٩٧٠ ـ ٩٧١ مع . «مقال عن الاقتصاد السياسى» المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص ٤١ .

(٢) «مقال عن الاقتصاد السياسى» ص ٢٦١ .

(٣) اميل ص ٨٤٨ ـ ٨٤٩ .

(٤) «مقال عن الاقتصاد السياسى» ص ٢٤٦ .

الذى ينضم إلى «هيئة اجتماعية وأخلاقية واحدة..»[١]. مع إرادة عامة والارتفاع بالمصالح الجزئية الخاصة لتكون أعلى من المصلحة العامة هو الخطر الحاضر، واستنكار لوجود جماعات حزبية. «عندما تبدأ المصالح الحزبية فى تثبيت أقدامها وفرض نفسها، وتبدأ الجماعات الصغيرة فى التأثير فى الجماعات الكبيرة، وتتغير المصلحة المشتركة ونجد معارضين، ولا يعود إجماع الرأى يسود التصويت، فإن الإرادة العامة لن تكون فى هذه الحالة هى إرادة الجميع..». مع نمو المصالح الجزئية ومصالح الجماعات، كل منهما سيصل إلى التركيز على منافعه الجزئية الخاصة، وسوف يهمل انهيار الرخاء العام[٢].

وقد يبدو واضحا للغاية أن واحدا من تطبيقات نظرية صراع المصالح هذه لابد أن يكون خاصا بالأسرة: فهذه جماعة تتطلب من أعضائها، يقينا، أن يكون لديهم ولاء قوى جدا لحاجاتها ورغباتها التى قد تتعارض مع مصالح المجتمع الأكبر. يقول روسو: «طالما أن الهدف الأساسى» للأسرة هو أن تحافظ وتُنمى تركة الأب، لعلّة يقوم يوما ما بتوزيعها بين أطفاله دون إفقارهم وطالما أنه ينظر إلى الملكية الخاصة والميراث على أنها أكثر الحقوق قدسية بالنسبة للمواطن "[٣]، فمن الواضح أنه لابد أن تكون هناك مناسبات كثيرة سوف تتعارض فيها مصالح الأسر الفردية مع حاجات الوطن ككل. وأية ظروف تتطلب فرض ضرائب غياب عائل الأسرة بالنسبة للخدمات العامة، أو تنظيم الملكية الخاصة للصالح العام، مثلا، يُحمَل أكثر أن تسبب صراعا بين الأسرة والولاء الوطنى. لكن على الرغم من واقعة أن نظرية صراع المصالح عند روسو طُبِّقت على مستوى المشاعر الوطنية ضد المشاعر الإنسانية وعلى **بعض** الجماعات الحزبية داخل الجمهورية، فقد رفض صراحة أنه يمكن تطبيقها على التوتر بين مطالب المجتمع الأكبر ومطالب الأسرة.

(١) العقد الاجتماعى ص ٣٦١ .

(٢) العقد الاجتماعى ص ٤٣٨ .

(٣) «مقال عن الاقتصاد السياسى» ص ٢٨٦، ٢٦٣ ـ ٢٦٤ .

ومن المهم أن نشير - عند هذه المرحلة - إلى مناسبتين فى كتاباته عندما اقترب روسو جدا من الاعتراف بصراع المصالح الكامن بين المؤسستين المثاليتين عنده - الجمهورية الديمقراطية والملكية الخاصة للأسرة الأبوية البطرياركية:

أولا: أكثر الأمثلة التى يقتبسها إثارة هما **نموذج** الولاء الوطنى الاسبرطى والرومانى، حيث نجد أن المواطنين فيهما يُخضعون مشاعر الأسرة لمطالب الوطن. وعلى الرغم من أن «بروتس» و«الأسرة الإسبرطية» لابد أن يكونا قد حزنا حزنًا خاصة لموت أطفالهما، فلا شك أنهما مواطنان قبل أن يكونا أبوين. وهذان المواطنان الحقيقيان قادران بما فيه الكفاية على تجريد أنفسهما من مشاعر الأسرة واعتبار الدولة باستمرار عزيزة عليهما أكثر من الأسرة؛ إلا أن صراع المصالح والولاء كان حاضرا فى الحالتين على نحو لا يمكن إنكاره.

ثانيا: ومما له مغزى أكثر أن روسو لم ينظر إلى الأسرة على أنها محل جدير بالثقة للتربية التى يحتاج إليها المواطنون فى الجمهورية. فقد نظر إلى التنشئة الاجتماعية من أقدم العصور الممكنة على أنها: «واحد من أعظم المبادىء الأساسية للحكم الشرعى والشعبى»(١). وشباب المواطنين، بهذه الطريقة، سوف يتطوّرون بتلك الطريقة التى تجعلهم يتجاوزون تلك الفردية التى تهدد الإرادة العامة. وفضلا عن ذلك فإن «روسو» فى مسودة «مقال عن الاقتصاد السياسى» كان أشد وضوحا منه فى النسخة النهائية بالنسبة للسؤال: **لماذا** كان هذا النوع من التنشئة الاجتماعية لا يمكن أن نعهد به إلى الأسرة. والمبررات التى قدمها فى المسوّدة النهائية هى: كما أن الواجبات المدنية لا تترك للفرد ليقررها، كذلك تربية الأطفال لا ينبغى أن تُترك لأفكار الأب وأحكامه المبتسرة، طالما أن ينتجها أكثر أهمية بالنسبة للدولة عنها بالنسبة للأب. فالأب سوف يموت وكثيرا ما لا يخبر ثمار عمله، فى حين أن الدولة سوف تدوم إلى الأبد، ونتائج تربية مواطنيها هو قوام حياتها(٢). غير أن المبرر ذا الدلالة لم يكن متضمنا فى النسخة الأخيرة، بل مكتوب، وبالتالى حُذف، فى النسخة الأولى، وهو أننا لا يمكن أن نعهد إلى الآباء بمهمة التربية فى الجمهورية بسبب أنهم يستطيعون أن يجعلوا أطفالهم أولادًا صالحين للغاية ومواطنين سيئين للغاية أيضًا...»(٣).

(١) المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص ١٤٠ (حاشية على «مقال عن الاقتصاد السياسى» ص ٢٦١).

(٢) «مقال عن الاقتصاد السياسى» ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

(٣) «مقال عن الاقتصاد السياسى» ص ١٤٠٠ .

كان روسو إذن - فى هذين النموذجين - على اتفاق مع أصحاب اليوتوبيات الأخرى الذين يدركون تهديد الأسرة لتلاحم المجتمع الكبير. غير أن نظريته بصفة عامة فى العلاقات بين الأسرة والدولة تتعارض تعارضا مباشرا مع هذا الاتجاه. فهو يشير إلى الزواج على أنه «بالتأكيد أول وأقدس روابط المجتمع جميعا...» فهو مؤسسة «لها آثار مدنية لا يمكن أن تقوم للمجتمع قائمة بدونها..»(١). وهكذا لا يمكن لنا أن نتصور أن تترك الدولة لباإكليروس وحده مهمة تنظيم الزواج(٢). وإيمان روسو بوجود مكانة مركزية للأسرة فى المجتمع هى التى جعلته يشمئز من عُقَد المسرحية اليونانية، فمسرحية «أوديب» وغيرها تصور زنا المحارم وقتل أحد الأبوين، ربما هى التى أفسدت خيال المشاهد «بجرائم ترتعد منها الطبيعة». ولقد كانت كوميديا «موليير» بالمثل عملا يُرثى له، بسبب سخريتها المريرة من العلاقات المقدسة. فهو عن طريق السخرية من حقوق الأب - التى يجب احترامها - على أبنائه، وحقوق الزوج على زوجته «يهز نظام المجتمع بأسره»(٣).

وروسو - فى الكتاب الأول من «اميل» - يجعل من الواضح أنه ينظر إلى الأسرة على أنها الوحدة الاجتماعية الرئيسية فى المحافظة على النظام الاجتماعى. ولابد للمرء أن يبدأ من الأمهات «حتى يعيد الرجال جميعا إلى واجباتهم الأصلية». عندما تختصر النساء حضانة أطفالهن «فلابد أن تنصلح الأخلاق. وسوف تنتعش الأخلاق الطبيعية فى كل قلب. وسوف يعاد تأهيل الدولة، وهذه الخطوة الأولى وحدها سوف تعيد وحدة كل مواطن». وهو يؤكد مرارا أن «أفضل وجه مقابل للأخلاق السيئة هو جاذبية الحياة المنزلية..»(٤). وعندما تكرس الأمهات أنفسهن لأطفالهن من جديد، فسوف يصبح الرجال صالحين فى القيام بوظائفهم كأزواج وآباء وتلك مسألة حاسمة. لأن الأب عندما ينجب الأطفال ويزودهم بالغذاء، فإنه لا ينجز سوى ثلث مهمته فحسب. فهو مدين

(١) خطاب إلى دالمبير ص ١٢٨ . و«العقد الاجتماعي» ص ٤٦٩ (حاشية بقلم روسو).
(٢) العقد الاجتماعى ص ٤٦٩ (حاشية).
(٣) خطاب إلى دالمبير ص ٣٤ - ٣٥ .
(٤) اميل ص ٥٨ . وهلويز الجديدة ص ٤٦٩ (حاشية بقلم روسو).

الرجال للنوع، والرجال الاجتماعيين للمجتمع، والمواطنين للدولة[١]. ويرى سان - بيرو - متفقا مع هذه الفكرة - أن الواجب الرئيسي للرجل في المجتمع، هو رعاية أطفاله رعاية جيدة وأن يزودهم بنموذج جيد. ولا شك في أن أسرة «فولمار» هي نموذج من هذه الزاوية، واضعا تأكيدا كبيرا على تربية صغارها.

هذا المنحى الفكري كله الذي يبدو متناقضا مع إصرار «روسو» على أن المرء ينبغي عليه أن يختار تربية الطفل لكي يكون إما رجلا أو مواطنا، مع الاعتراف أن تربيته ليكون عضوا مخلصا في أسرة، لا يمكن أبدا أن تتفق مع جعله مواطنا مخلصا، يصل إلى ذروته في هجومه في الكتاب الخامس من «اميل» على اقتراح أفلاطون إلغاء الأسرة، فهذا اقتراح في رأي روسو قابل لأن يعترض عليه بأنه عمد إلى:

«تخريب المشاعر الطبيعية الرقيقة والتضحية بها في سبيل شعور مصطنع لا يمكن أن يوجد بدونها، كما لو لم يكن ثمة حاجة للمرء للارتباط الطبيعي حتى نشكل روابط للعرف. كما لو كان الحب الموجود عند المرء لأقربائه ليس هو الأساس لذلك الحب الذي يدين به للدولة. كما لو لم يكن أن القلب يرتبط بالوطن الأكبر من خلال الوطن الأصغر أي الأسرة. كما لو كان الابن الصالح والزوج الصالح والأب الصالح ليسوا هم الذين يشكِّلون المواطن الصالح»[٢].

ها هنا لا نرى أنه يوجد توتر بين مصلحة الأسرة، ومصلحة الجمهورية، وأن تنظيم التربية العامة قد تمَّ تقويضه بالكامل فيما يبدو. فإذا تذكرنا اعتقاد «روسو» بأنه لابد من تشويه الطبيعة البشرية لكي تحيل الرجال إلى مواطنين، ودعوته للمشاعر الطبيعية لكي تساعد في تطوير المشاعر الوطنية الاصطناعية لوجدنا أن الأمر محيّر للغاية. فالفرد يُربى في جو خصوصي إلى أقصى حد ، مع عواطف وولاء لعدد قليل من الناس يصعب أن ينمو شعور بأن جميع مواطنيه أو أبناء جلدته هم أشقاؤه على حد سواء؛ وأن الدولة هي أمه، وأن جميع أعضاء الحكومة هم آباؤه.

(١) اميل ص ٢٦٢ .
(٢) اميل ص ٧٠٠ .

فإذا كان الرجال الذين هم أعضاء فى الأسر النووية سيجدون صعوبة فى أن يصبحوا من نوع المواطنين الذين يحتاج إليهم روسو فى جمهوريته، فلابد أن يكون الصراع من أجل النساء، كما تصورهن، أمرا أشد سوءا. فمادام ينظر إلى الأسرة على أنها مجالهن المناسب فحسب، وأنهن لم يتلقين أى أعداد للمشاركة المدنية، فليس من المعقول أن نتوقع منهن أن يستخدمن قدراتهن على أزواجهن لتنمية أى شىء سوى المصالح الضيقة - تلك التى تتعلق مباشرة بالمنزل.وطالما أنه يُنظر إلى الأطفال صراحة على أنهم حلقة حيّة بالزوج الذى ربما مالت عواطفه باتجاه آخر. فإن من المحتمل أن يضحوا بمصالح هؤلاء الأطفال - دع عنك حياتهم - من أجل الجمهورية التى لا يكون لها سوى وجود حقيقى ضئيل فى حياتهم المنزلية الخالصة. فليس ثمة امرأة تعلّمت وانحصرت مثل «چولى» و«صوفى» فى استطاعتها أن تتصرف مثل الأم الإسبرطية التى أعجب «روسو» كثيرا بوطنيتها.

وهكذا نجد أن النساء عند «روسو» عرضة أكثر من الرجال لصراع الولاءات الذى كان على وعى تام بوجوده فى الوضع البشرى. وفضلا عن ذلك فهم مضطرون لأن يقدموا مساعداتهم للجانب الذى يعتبره مرغوبا أقل من غيره. إذ على الرغم من توقه إلى العزلة والاستقلال، فإنه كان يؤمن أن المرء كلما اتسعت دائرة عواطفه كان أفضل من حيث هو شخص. وهو يؤكد أن: «أعظم الناس فسادا مَنْ ينعزل عن ذاته، وأعظمهم هو أعظمهم تركيزا فى ذاته «وأفضلهم مَنْ يشارك الجنس البشرى كله بالتساوى»(١). غير أن النساء يتحولن اجتماعيا بطريقة محددة يراها مناسبة لهن، ويوضعن فى المكان الوحيد الذى يعتقد أنه مناسب لهن. ليس لديهن مبرر لاختيار بلدهن قبل أسرهن، ولديهن حمايات قليلة تجعلهن قادرات على تفضيل أية دائرة من الولاء، أوسع من دائرة الحب الجنسى الذى يمدهن بوسيلتهن الوحيدة للسلطة والقوة. وهكذا نجد أنه بالإضافة إلى أن القواعد التى وضعها «روسو» للنساء تتناقض تناقضا صارخا مع قيم مثل: الحرية والمساواة، التى يرى أنها حاسمة بالنسبة للإنسانية. وليست النساء اللائى تصورهن مدمرات لأنفسهن فحسب بل أيضا مخربات لأعظم مؤسستين مثاليتين عنده وهما: الأسرة الأبوية والجمهورية الديمقراطية الصغيرة.

(١) خطاب إلى دالمبير ص ١١٧ .

ولم تكن فلسفة روسو كلها فلسفة تفاؤلية على الإطلاق. فما يؤكده هو استحالة حل المأزق أو الإحراج المنطقى لوجود الرجل فى المجتمع؛ غير أنه يبنى فى الجمهورية رجالا نُزعت عنهم الطبيعة فتحولوا إلى مواطنين مخلصين، ونيته أنه ينبغى ألا ينظر إلى ذلك ببساطة على أنها مباراة عقلية تبدو واضحة فى كتاباته عن «كورسيكا»، و«بولندا». ومن ناحية أخرى فإن نهاية قصة « إميل » ليست تشاؤمية تماما كذلك. «إميل» يبقى على قيد الحياة فى محاولة مجهدة ليتحول إلى زوج، وأب، ومواطن. ويصبح ما يقصده دائما أن يكون: رجلا طبيعيا مستقل الإرادة. غير أن مصير نساء «روسو» يمكن أن يكون أكثر مأساوية. على الرغم من المثل العليا لجنسهن إذ لا يمكن أن يُسمح لهن بالعيش فى مجتمع أبوى، طالما أنه لا يوجد طريق يستطعن من خلاله تحقيق توقعات متناقضة تماما موضوعة على عاتقهن. وأخيرا فإن روسو يسمح بأن يكون الرجل إما فردا أو مواطنا، لكنه لا يسمح للمرأة أن تكون أيًّا منهما .

الجزء الرابع

ملّ

الفصل التاسع

جون استيوارت مل : النصير الليبرالى

لم تكن الممارسات التى تؤكد معتقدات عامة بخصوص البشر: حقوقهم وحاجاتهم. وإنكار إمكان تطبيقها على قطاع عريض من الجنس البشرى، لم تكن هذه الممارسات على الإطلاق محصورة في نطاق القدماء وحدهم ، فروسو كما سبق أن رأينا ، يقرر معظم مبادئه الأساسية بألفاظة كلية عامة ثم يتقدم ليستبعد النساء من مجال هذه المبادئ ، وما هو مذهل أكثر أنه على الرغم من أن التوجه الفردى للفكر الليبرالى ، فإن جون ستوارت مل هو الفيلسوف السياسى الليبرالى الوحيد الذى شرع ، صراحة ، فى تطبيق مبادئ الليبرالية على النساء وقبل أن نبدأ بمناقشة مناصرة جون استوارت مل للمرأة سوف يكون المفيد أن نلقى الضوء على الطريقة التى أخذ بها بعض المنظرين الليبراليين المبكرين يتخلصون من النصف الأنثوى للجنس البشرى (١). وسوف يكون هوبز ، ولوك ، وجيمس مل – النماذج التى سوف ندرسها بالرغم من أن كانط أو هيجل – فيما عدا أن الزعم بأن هيجل ليبرالى قد يكون إلى حد ما موضع شك – سوف يخدمان غرضنا الحالى جيدا أيضا.

تقوم فلسفة هوبز السياسية بأسرها على حجة تقول إن: الموجودات البشرية متساوية بالطبيعة. ولما كانت هذه الموجودات متساوية فإنها بالمثل قادرة على أن يقتل

(١) أود أن أعبر عن تقديرى لما حصلت عليه من مساعدة وإلهام فى التفكير فى هذا الموضوع من كتابات «مارى ل . شانلى» من كلية فسار بجامعة سدنى. وكذلك تيرزا برينان من جامعة ماكورى ولقد ساعدتنى مناقشاتى مع الدكتورة شانلى لتوضيح أفكارى فى موضوع النساء، والتراث الليبرالى . انظر كتاب شانلى : «الفرد ، والأسرة ، والدولة » وعقد الزواج فى الفكر السياسى فى القرن السابع عشر،. وبرينانت «مجرد إضافات إلى الدولة : النساء وأصول الليبرالية».

بعضها بعضا. وهذا هو السبب فى أن الطبيعة لا تزودنا بأى أساس للتفاوت أو انعدام المساواة فى الحقوق والميزات. وبالتالى فإن أية سلطة لابد أن تقوم على أساس الرضا والقبول (١) ويُدرج هوبز النساء صراحة فى حجة المساواة هذه فى كل كتبه بما فى ذلك التنين Leviathan وهو ينكر الدعوى التي تقول إن السيطرة على الأطفال فى حالة الطبيعة تكون للأب « بوصفه الجنس الأكثر امتيازا » – وهو يطبق حجته فى المساواة فى القدرة على القتل : « ليس هناك باستمرار مثل هذا الاختلاف فى القوة ، أو الفطنة بين الرجل والمرأة ، كماأن الحقوق لا يمكن حسمها بدون حرب ». وفضلا عن ذلك كان هوبز فى جملة كتاباته يعترف أنه ما دام الميلاد يلى البطن فإن الأم هى السيد الأصلى لأطفالها فى حالة الطبيعة (٢) وعندما يواجه بالحاجة إلى تبرير سيطرة الآباء المنتشرة على أسرهم داخل الدول ، فإنه يفسرها من منظور العرضية : « لأن الجانب الأعظم من الدول قد أنشأه آباء الأسر لا الأمهات»..(٣).

ومن الواضح أن هناك شيئا مفقودا فى استدلال هوبز ، ذلك لأن تفسيره لايجيب عن السؤال الإشكالى : لماذا حدث أن نصف البشر ـ وهم جميعا متساوون بالمعنى الذى يراه هوبز بالغ الأهمية – قد وصلوا الى وضع تتأسس فيه دولة يسيطر فيها أعضاء النصف الآخر على الجميع. وبعبارة أخرى : لو كانت السيادة الأصلية للنساء على الأطفال ، فكيف حدث أن أصبح الرجال آباءً (بطرياركية) بينما لايزالون فى حالة الطبيعة ؟ فى كتابيه « فى المواطن De Cive » و « التنين Leviathan » بعد بضع كلمات عن النفاق الكاذب للفكرة التى تقول إن الأم أو الأب يمكن أن يكون منطقيا ، وهو السيد فى الأسرة (٤) إننا نجد الأسرة الأبوية – من هذه النقطة فصاعدا – هى الوحدة السياسية والاجتماعية الأولى التى اهتم بها هوبز ، فالأم بسيادتها الأصلية – على نفسها وعلى أطفالها فى وقت واحد ولا مبرر مقبول لنبذهما معا – قد اختفت من القصه. والمرة الوحيدة التى نسمع فيها عنها من جديد من هوبز هى عندما ظهرت ، باختصار فى « حوار حول القانون العام ». فهو يؤكد أنه ليست الأسرة وحدها ، وإنما

(1) Leviathan XIII PP 101 - 102 . also De covpore politico, 1, c , and De cive 1 ,3 .

(2) De Cive , 1X 3 .

(٣) التنين ، الفصل العشرون صـ ١٦٨ – ١٦٩ .

(٤) التنين صـ ١٧٢ . وأيضاً «فى المواطن» الفصل التاسع، ١٠ .

الأسرة الأبوية البطريركية، هى أساسا موسسة طبيعية. و « أن الأب فى الأسرة بحسب قانون الطبيعة ، هو السيد المطلق على زوجته وأطفاله » (١). وهذا الحل للمأزق أو الإحراج المطلق لا يتسق مع أن تمسكه بمسألة السيادة بين الجنسين لايمكن حسمها بدون إمكان حرب متصلة ، ولا مع المبدأ الأساسى للنظرية السياسية - ولا مع المبدأ الأساسى لنظريته السياسية - فالسلطة ليست طبيعية وإنما هى تنشأ عن طريق التراضى والموافقة.

والمشكلة التى تؤدى إلى كل هذا التناقض تنشأ من واقعة أن هوبز ليس مستعدا لحسم موضوع المساواة بين الجنسين بطريقة أو بأخرى. فإذا ما أراد ترسيخ فرديته فإنه بحاجة إلى أن يقول إن النساء فرادى متساويات مع الرجال فرادى تماما مثلما أن الرجال الضعاف متساوون مع الرجال الأقوياء. أما زعمه بضرورة سيطرة الذكور فى كلن من الأسرة والمجتمع على نطاق واسع ، فقد جعله عاجزا عن أن يدع هذه الحجة تسير إلى نتائجها المنطقية.

فإذا ما اتخذنا الخطوة القاتلة بالسماح للنساء بتلك المساواة الإنسانية الأساسية التى بنى عليها مذهبه فى السياسة ، الطريقة الوحيدة التى يستطيع بها هبز تبرير استبعادهن من الحياة السياسية وانعدام المساواة الواضحة فى المجتمع المعاصر هو استبدال رأس الأسرة الذكر بفرد كموضوع أولى (٢). غير أن هذا الحل ينطوى على مفارقة وهذا أقل شىء ، طالما أن التراث الذى كان هوبز مؤسسا له يعرف - فرضا - تأسيس الساسة على خصائص وحقوق الموجودات البشرية الفردية والذرية ، ونبذ التصاعيدية أو الهيراركية الطبيعية أو الجماعات ، بوصفها الكائنات الأساسية التى تعالجها السياسة ، غير أنه أسوأ من المفارقة الحل المفترض الذى هو فى الواقع ليس حلا ، فإذا أخذنا مقدماته المبدئية : المساواة البشرية ومذهب الزنا **Egoism** فلن نجد ثمة طريق يصل منه هوبز منطقيا إلى مؤسسة الأسرة الأبدية البطريكية التى تقوم

(١) حوار بين فيلسوف ودارس القانون العام فى انجلترا صـ ١٥٩ .
(٢) بالنسبة لاستخدام هوبز للأسرة كوحدة أساسية للسياسة عنده راجع جوردن شوشت : «توماس هوبز عن الأسرة وحالة الطبيعة » و«مذهب البطرياركية فى الفكر السياسى » ريتشارد آلن شايمان «التنين بصورة مصغرة: توماس هوبز والأسرة».

عليها البنية الأساسية، إذ أن هذه المؤسسة تعتمد على افتراض انعدام المساواة الجذري بالنسبة للنساء.

والمأزق – أو الإحراج المنطقي– عند « جون لوك » شيء مماثل ، فهو كذلك يعرض النساء على أنهن متساويات مع الرجال لأغراض معينة ، لكنه تراجع عن هذا الألتزام، فجون لوك لكي يفند حجة « فلمر » فى الحكومة الأبدية يذهب إلى أن الأبوين الذكر والأنثى هما « اسمان متساويان » فى سيطرتهما على الأطفال (١) وإذا كان فى استطاعته أن يفرض الأساس الأسرى للحكم الأبوى بالتشديد على أن الأبوين لهما نصيب متساو عزاه « فلمر » إلى الأب وحده. فقد سار بعيدا فى سبيل تدمير أسس النظام الملكى المطلق. والواقع أن جو لوك يستخدم « اللقب المتساوى » للأم على أنه « قياس خُلف » لدحض اشتقاق السلطة السياسية من السلطة الأبوية ، فلو مات الأب فمن الطبيعى أن يطيع الأطفال الأم وحدها، ويتسائل « لوك » : « هل يقول أى لسان أنه كانت للأم سلطة شرعية على أطفالها ؟». عندما تسهم فى قضيته ضد الحكم المطلق عندئذ يعالج لوك الأزواج والزوجات على أنه متساوون (٢).

ويبدو الامتداد المنطقى لمثل هذا الاستدلال متضمنا نبذاً للبطرياركية « النظام الأبوى » داخل الأسرة ، والاعتراف بحقوق النساء فى وقت واحد إلا أن لوك لايعرف عنه أنه نصير مبكر للمرأة والسبب لايخفى : فعلى الرغم من أنه يستخدم مساواة الأبوية لمحاربة السيادة المطلقة فى المجال السياسى ، فإنه ينتهى فى فقرات أخرى ، على نحو قاطع ونهائى ، أن هناك « أساسا فى الطبيعة » لخضوع الزوجات المشروع والمألوف لأزواجهن : وعلى الرغم من أن الحقوق الطبيعية للأفراد تتحول إلى سيادة مطلقة غير مشروعة فى نطاق الحكومة ، فإنه بمقدار ما يتعلق بحكم الأسرة له ما يبررة تماما ، حيث إنه بمقدار ما يتعلق الأمر « بالأشياء ذات المصلحة العامة

(١) «بحثان فى الحكومة» ص ص ١١ ، ٥٢ ـ ٥٣ ، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ .
(٢) «بحثان فى الحكومة» ص ص ١١ ، ٦٥ ص ٣٥٣ .

والملكية العامة » فإن لوك يذهب إلى أنه إذا ما اختلف الزوج والزوجة « فمن الطبيعى أن يكون الحكم من نصيب الرجل فوصفه الأقدر والأقوى » (١).

وهكذا حيثما لايناسب الأمر قضيته أو الأحكام المبتسرة فى عصره لتنمية مساواة النساء مع الرجال. فإن لوك يلجأ إلى الطبيعة ليبرر خضوعهن المشروع للرجال. وهكذا مع استعادة الأسرة الأبوية البطرياركية وضعها السابق فإن استبعاد الحقوق السياسية للنساء يبرره بوضوح الافتراض القائل أن الأب وحده - بوصفه رأس الأسرة - هوالذى يستطيع أن يمثل مصالحها فى المجتمع الكبير ، وإذن مثلما كان الأمر عند « هوبز » تماما، فإن الموضع الأساسى فى فلسفة لوك السياسية ليس هو - كما يبدو للوهلة الأولى - الفرد البشرى الراشد وإنما الذكر رأس الأسرة.

كانت مقالة جيمس مل عن « الحكومة » مؤثرة كنسخة مقروءة نسبيا من قضية بنتام « لمد حق الاقتراع - الذى يقوم على المذهب الفردى - على أقل تقدير - عند « هوبز » و «لوك » مع القضية النفعية أن غرض الحكومة هو أن تزيد اللذات إلى أقصى حد وأن تنقص من الآلام إلى أقصى حد - التى يسببها الناس لبعضهم البعض وأساس قضية مل الخاصة بالحكومة النيابية هو التأكيد الذى عرضه على أنه « القانون العظيم الذى يحكم الطبيعة البشرية » وأن جميع الموجودات البشرية ترغب فى ممارسة السلطة على رفاقها من البشر ، وأنه إذا ما أعطيت لهم الوسائل ليفعلوا ذلك ، فإنهم سوف يستخدمونها دون ندم أو شعور بوخز الضمير لزيادة لذَّاتهم الخاصة (٢). وينتهى من هاتين المقدمتين إلى أنه ما لم تُختَر الهيئة النيابية بواسطة ذلك القسم من المجتمع الذى لا تعارض لمصالحه مع مصالح المجتمع. فإن مصلحة المجتمع سوف يضحى بها لا محالة على مذبح مصالح الحكام (٣).

وبعد أن وضع « مل » هذه القضية شرع فى رؤية ما إذا كان يمكن وضع بعض القيود على حق الانتخاب ، بل حتى على بعض الامتيازات، فقال :

(١) بحثان فى الحكومة : ١ ، ٤٧ ، ص ٢١٠ و ١١ ، ٨٢ ص ٣٦٤ .
(٢) الحكومة ص ٩ .
(٣) الحكومة ص ٢٨ .

« شيء واحد واضح تماما هو أن جميع أولئك الأفراد الذين تندرج مصالحهم بلا جدال ، فى مصالح غيرهم من الأفراد يمكن حذفهم دون انزعاج ، وبناء على هذه القاعدة فإننا نستطيع أن ننظر إلى جميع الأطفال حتى سن معينة الذين تندرج مصالحهم فى مصالح والديهم »..

« وبناء على هذه القاعدة أيضا ، فإن السناء يمكن أن يُنظر إليهن على أن معظم مصالحن تندرج إما فى مصالح الآباء أو ضمن مصالح أزواجهن» (١).

وبعد أن يقيم قضيته بأسرها الخاصة بالحكومة النيابية على اهتمام الرجل الذى لا مندوحة عنه ، ومن أجل مصالحة الأنانية الخاصة ، تجاهل «مل» تماما مذهب اللذة الأنانى عنده لكى يدرج « مصالح النساء » بطريقة مناسبة فى مصالح الرجال.

وهنا - كما هو الحال عند هوبز ولوك - نجد أن المضامين الفردية للمذهب الليبرالى قد أجهضت بقسوة عن طريق الزعم بوجود مشروع لامندوحة عنه للأسرة الأبوية البطرياركية ، فهناك إذن تضارب أساسى ينتشر ليس فقط فى كتابة هولاء الفلاسفة الثلاثة ، وإنما معظم الفكر الليبرالى. فعلى حين أن التراث الليبرالى يبدو أنه يتحدث عن الأفراد بوصفهم يكونوّن النظم السياسية ، فإنه فى الواقع يتحدث عن « الذكر» رأس العائلة.

وعلى حين أن مصالح الذكر فى عالم السياسة تُدرك على أنها منفصله ، وكثيرا ما تكون متصارعة ، فإن مصالح أعضاء الأسرة عند كل أب تدرك على أنها تتفق تماما مع مصالحة هو الخاصة. وبالتالى تختفى النساء من موضوع السياسة. وعلى نحو ما سنرى فى الفصل القادم فإن جون ستوارت مل لم يؤيد أو يناصر « الحل» الليبرالى السابق بالنسبة لمسألة حقوق ومصالح النساء.

وعلى الرغم من أن وجون استيوارت مل لم يكن فيلسوفا تجريديا من طراز أفلاطون؛ فقد كان فيلسوفا يعنى بالمسائل الواسعة والعميقة المؤثرة فى الحياة البشرية فى المجتمع السياسى ، ومن ثم كانت القيم التى يهتم بها هى الحرية والعدالة

(١) الحكومة ص ٢١ .

والفردية والديمقراطية. وفى جذور فلسفته كان يمكن اقتناعه بأن الهدف النفعى ، وهو تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، هذا الهدف لايمكن تحقيقه دون تقدم عقلى وأخلاقى كبيرين للجنس البشرى. وهكذا نجد أنه عند مل - على خلاف بنتام وجيمس مل - فإن أحد الأغراض الرئيسية للمؤسسات الاجتماعية والسياسية لابد أن يكون تطوير الإمكانات البشرية إلى أقصى حد ممكن. وأحد الأمور المحيرة بالنسبة لكتاباته المناصرة لقضية المرأة هى أنها تطبيق واضح لمبادئه الأثيرة لديه على قضية خاصة أدرك أنه قد تم تجاهلها بطريقة فاضحة (١) فلم يكن تأييده لقضية المرأة بالتأكيد خطأ ثانويا. بل كان على العكس بالنسبة لدراسى مل فرصة ثمينة لكى يروا كيف طبق أفكاره المركزية.. لم يكن تحرير النساء إلى حد المساواة مع الرجال بالنسبة لمل يستهدف فقط زيادة سعادة النساء أنفسهن رغم أن ذلك يشكل جانبًا مهماً من هذا الهدف، بل كان مطلبا بالغ الأهمية لتحسين أحوال البشر.

ومعارضة مل للمعتقدات والأحكام المبتسرة التى أبقت النساء فى مركز ثانوى فى جميع جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية - كانت تقوم على قناعات تشكلت فى فترة مبكرة من شبابه. ثم عبر عنها فى عديد من كتاباته عن الموضوعات السياسية والأخلاقية. يقول فى كتابه « استعباد النساء » الخضوع المشروع من أحد الجنسين للآخر. هو خطأ فى حد ذاته وهو الآن أحد العقبات الرئيسية أمام تحسين أحوال البشر - وتلك فكرة أعتنقتها منذ حداثة سنّى. منذ اليوم الذى بدأت أكوّن فيه أُفكارا عن المسائل السياسية والاجتماعية، ثم نمت باستمرار وقويت كلما تقدم التفكير وكثرت تجارب الحياة (٢). ولقد أبرز كُتَّاب سيرة حياته مدى هتمام المستمر بوضع النساء

(١) تذهب «جرترود هملفارب » فى كتاب حديث لها عن «الحرية والمذهب الليبرالي» إلى أن كتابات جون ستوارت مل المناصرة لقضية المرأة ليست تطبيقاً لمبادئه الأكثر عمومية ، بل هى بالأحرى تطبيق لحججه فى كتابه «عن الحرية» مفسرة على نحو واسع من منظور انشغاله باستعباد النساء، وحاجتهن إلى التحرر وطالما أن انشغالى ليس بمسألة «الحرية» والبواعث الكامنة وراءها فليس هنا مجال مناقشة «هملفارب» بشأن أصولها. غير أنه يبدو لى أنها سارت فى طريق جميل جداً عندما قالت «إن مقالاته عن النساء لم تكن تطبيقاً لكتاب الحرية على مشكلة جزئية» وأيضاً أن «كتابه عن الحرية هو قضية النساء وقد كتبت بشكل واسع» ص١٨١ .

(٢) استعباد النساء ص ٤٢٧ ـ وراجع ترجمتنا لهذا الكتاب ص ٣٥ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

وهناك شواهد أيضا على ذلك من رسائله " فهو كثيرا ما يحكم على الناس والمذهب الفلسفية. وفترات التاريخ طبقا لمواقفهم من النساء ودورهن فى المجتمع [1]، ولا يكفى أن نحصر المناقشة المثالية فى كتابة « استعباد النساء » وهذه ، طالما أن هناك مجموعة أخرى من كتبه المنشور ورسائله تعالج بشكل كامل أفكارا مشاهت للأفكار التى لخصها ذلك الكتاب فمثلا لكى يحافظ على سمعته هو الشخصية وسمعة « هاريت تايلور » [2] الشخصية ، ولكى يتجنب تعريض الحركة الأولى لحقوق النساء للخطر ، فانه هوّن – أو حذف – أفكاره الراديكالية عن الطلاق وتحديد لنسل [3]. وعندما يحدث ذلك فإننى سوف أشير إلى مناقشاته التفصيلية لهذه الموضوعات كما سوف أشير أيضا الى نماذج كانت فيها أفكار « هاريت تايلور » – على نحو ما عبرَت عنها فى كتاباتها فى موضوع النساء – تختلف اختلافا ذا مغزى عن أفكار زوجها جون ستورات مل [4].

على الرغم من أن أفكار « مل » الراديكالية عن النساء كانت غريبة فى منتصف القرن التاسع عشر عن جو الأفكار بصفة عامة فمن السهل أن نجدها مثيرة لتطور قناعاته المؤيدة لقضية المرأة ضمن جماعات متعددة من المفكرين الذين كان على اتصال بهم إبان سنوات تكوينه ؛ فالنفعيون الذين تربى بينهم كانوا بغير شك مهمتين

(١) راجع مثلاً مشيل بيك «حياة جون ستوارت مل » ص ٩٠ وص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ . وأيضاً ق . أ هايك. «جون ستوارت مل و هاريت تايلور» ص ٢٠٨ ـ ٢٤٨ . هملفارب :«عن الحرية وهاريت تايلور» ص١٧٠ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ . و«استعباد النساء» ص ٤٥١ .

(٢) هاريت تايلور (١٨٠٧ ـ ١٨٥٨) أحبها مل أكثر من واحد وعشرين عاماً قبل أن يتزوجها عام ١٨٥١ (بعد وفاة زوجها فى يوليو ١٨٤٩) ولم يستمر زواجه منها سوى سبع سنوات فقد ماتت عام ١٨٥٨ (المترجم).

(٣) رسالة إلى جون نيكول فى ١٨ أغسطس عام ١٨٨٩ـ انظر «الخطابات الأخيرة» المؤلفات الكاملة المجلد الرابع عشرص ٤ ١٦٣ .

(٤) مقالان عن الزواج والطلاق كتبهما مل «وهاريت» فى عام ١٨٣٢ أعيد نشرهما فى كتاب «هايك»: «جون ستوارت مل وهاريت تايلور» ـ وكذلك فى طبعة أليس روسى . بمقالاتها عن المساواة بين الجنسين ويعتقد أن مقال « منح حق الانتخاب للنساء» يحتمل ـ وإن كان ذلك مؤكداً ـ أن تكون هاريت قد كتبته.

بالقضية. فبنتام مثلاً على الرغم من أنه كان يعتقد أنه من السابق لأوانه السماح لموضوع حق النساء في الاقتراع والتصويت أن يشغل الانتباه أو يعرض أغراضه الأوسع للخطر – كان يُسلّم بأن النقاط الحاسمة الموجودة في الفروق بين الجنسين ليست ، بالتأكيد ، فطرية ، كما أنها ليست ضرورية أو لاممنوحة عنها [١]. وتبعا لمبدأ المنفعة فإن النساء لابد أن يكون لهن حق التصويت على نفس الأسس التي للرجال ، أما جون ستورات مل فهو – مثل والده – في كتابه « سيرة حياتي » يتطلع.. إلى زيادة ملحوظة للحرية في العلاقات بين الجنسين دون أن ندعي تحديدا – بالضبط ما هو على وجه الدقة أو ما الذي ينبغي أن تكون عليه – شروط الحرية هذه [٢] ، غير أن جيمس مل في موضوع حق النساء في الاقتراع والتصويت – في كتابة « مقال عن الحكومة » قد أهان الأفكار الفلسفية الثورية الأخرى باقتراحه استبعاد النساء من حق التصويت دون أن يترتب على ذلك أية نتائج سيئة ، طالما أن مصالحهن مدرجة في مصالح رجال أسرهن. ولقد أدى إلى مجادلات عنيفة في حلقات المذهب النفعي ، فهذه العبارة لايمكن قبولها من « مل » الشاب الذي يخبرنا أنه وأنصاره– بما في ذلك بنتام – «عارضوها معارضة تامة» [٣]. ومن الواضح من استخدامه للجملة في كتبه التالية عن المرأة أن مل اندهش من المبالغة في هذه العبارة في الهجوم النقدي « لماكولي » لكتاب « مقال عن الحكومة » أن مصالح النساء لم تعد بعد متحدة مع مصالح أزواجهن أكثر من اتحاد مصالح الرعايا مع ملوكهم [٤] ولابد أن تكون المناظرة كلها قد استثارت اهتمام « جون ستوارت مل » – بقضية المرأة وبالإضافة إلى ذلك فإن جريدة « وستمنستر » الناطقة بلسان المذهب النفعي قد نصّبت نفسها كنصير ومدافع مبكر لقضية حقوق المرأة. وفي فترة مبكرة (عام ١٨٢٤) نشر مل نفسه مقالا في هذه الجريدة هاجم فيه

(١) جرمي بنتام «خطة للإصلاح البرلماني » ص ٤٦٢- ٤٦٤ . والقانون الدستوري ص ١٠٧ - ١٠٩ انظر مريام وليفورد «بنتام وحقوق المرأة» .

(٢) «سيرة حياتي» ص ١٠٧ .

(٣) «سيرة حياتي» ص ١٠٤ .

(٤) انظر «باك» «حياة جون ستوارت مل » ص ٩٠ .

العادة المنتشرة ، وهى عادة النظر إلى الخصائص الأخلاقية والشخصية فى أضواء تختلف أتمَّ الاختلاف بالإشارة إلى الجنسين [١].

إن مناصرة « مل » هى الأخرى استمدت إلهامها كذلك من الاشتراكيين الفرنسيين والإنجليز المبكرين ، فهو يذكر لقاءً مع « وليم طومسون » أحد أتباع « أوين » [٢] الذى نشر بحثا مطولا فى عشرينيات القرن التاسع عشر تأييدا للمساواة بين الجنسين. يقول إنه يراه : « الشرف البارز لمذهب أوين » ، والمذاهب الاشتراكية الأخرى ، أنها وافقت على حقوق النساء متساوية مع الرجال ، ومن جميع الجوانب ، مع ذلك الجنس الذى لايزال مسيطرا حتى الآن..[٣] ونحن نعرف كذلك من خطاباته أنه كان مهتما جدا بأفكار « انفانتين Enfantin » وغيره من أتباع سان سيمون – الذين وصلوا إلى لندن فى إوائل ١٨٢٠[٤] ولما كان معتدلا فى تفكيره فقد واصل إعجابه – رغم وساوسه التى تلت ذلك وكان لها ما يبررها فى تعصبهم ودجلهم – واصل الاعتراف بدينه لهم فى قضية المساواة بين الجنسين كتب فى سيرته الذاتية، يقول : « إن إعلان المساواة التامة بين الرجال والنساء ، ونظام جديد تماما للأشياء بالنسبة لعلاقاتهم الواحد بالآخر فإن أتباع سان سيمون ، بالاشتراك مع أوين وفوريه ، قد تأهلوا لذكرى عطرة من أجيال المستقبل » [٥].

هناك عامل آخر يميل إلى تأكيد اقتناع «مل» الراسخ والموجود بالفعل لمناصرة قضية المرأة وهو ارتباطه بـ و. ج. فوكس W.J.Fox والمجلة الشهيرة النفعية المسماة Monthly Repository وفى وقت مبكر من عام ١٨٢٣ عندما أسهمت هاربت تايلور فى موضوع المساواة فى تربية وتعليم النساء ولاسيما فى عام ١٨٢٠ – عندما كان

(١) جريدة وستمنستر المجلد الأول العدد الثانى ابريل عام ١٨٢٤ .

(٢) روبرت أوين R. Owen (١٧٧١ ـ ١٨٥٨) اشتراكى إنجليزى وجه انتقادات ضد الملكية الخاصة والذين كان يعتقد أن النظام الاجتماعى يمثل تأثيراً حاسماً على الإنسان (المترجم).

(٣) مبادىء الاقتصاد السياسى ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد الثانى ص ٢٠٩ .

(٤) انظر. ر . ك .ب . بانكهرست «أتباع سان سيمون ،مل، وكارليل» ص ٣ ـ ٤ و ص ١٠٨ ـ ١٠٩

(٥) «السيرة الذاتية» ص ١٦٧ ـ ١٦٨ ـ وانظر أيضاً خطابات إلى هاريت تايلور ١٩ فبراير ١٨٤٩ ، ١٨ يناير ١٨٥٥ . «الخطابات الأخيرة فى مجموعة المؤلفات الكاملة» المجلد الرابع عشر ص ٩ ـ١٠ وص ٢٩ .

« فوكس » رئيسا للتحرير – نشرت هذه المجلة عدة مقالات دفاعا عن حق النساء في الاقتراع والتصويت ، وموقفا عقلانيا أكثر تجاه الطلاق ، وتصحيح عدد آخر لاحصر له من الأحكام الظالمة في معالجة النساء. وفي تاريخ كتابته للمجلة يقول فرانسيس ميتكا « رن سجلات المجلة في تحرير النساء هي سجلات مشرفة على نحو متميز فمنذ أن بدأت فقد سارت بعيدا عن الرأى العام الشائع ، ولن تجد مجلة دورية معاصرة قد دافعت باتساق عن خطة مستنيرة على هذا النحو » (١) ولقد كتب مل لهذه المجلة في أوائل ووسط ثلاثينيات القرن التاسع عشر ومراسلاته المتكررة مع «فوكس» طوال هذه السنوات تبين لنا أن الأخير كان مهمازا واضحا لمبادئه التي تناصر المساواة بين الجنسين (٢).

وأخيرا فإننا لانستطيع أن نتجاهل التأثير المباشر على أفكار «مل» عن النساء الذي مارسته عليه الحلقات الثقافية التي كانت يشترك فيها. ونساء موهبات وذكيات ومثقفات ومنتجات ، من أمثال « هاريت مارتينو» ، و « سارة أوستن» و « هاريت جروت» ، و«جيني كارليل» أو «اليزا وساره فلور» – لايمكن أن يفشلن في التأثير على أفكار بصدد جنسهن ، والطريقة التي ينظر بها المجتمع المعاصر إليهن ، ولقد كانت « هاريت تايلور » أعظم النساء أهمية من هذه الزاوية.

لقد كانت هناك مجالات طويلة حول مدى الأثر الذي تركته هاريت تايلور على «مل» ومدى أصالة إسهامها في مؤلفاته (٣) ولقد نشأت هذه المجادلات من الخلاف بين

(١)انظرمقال فرنسيس منيكا« انشقاق المنشق» ص ٢٩٦

(٢) الرسائل المبكرة ـ المؤلفات الكاملة المجلد الثاني في أماكن متفرقة انظر مثلاً ص١٦٠ و ص ٢٢٩ .

(٣) حتى ستينيات القرن العشرين ، كان كُتّاب سيرة حياة «مل» ـ من أمثال «روث بوشار»، «وهايك ويك» يميلون إلى قبول تقدير «مل» لمدى التأثيرالعقلي العظيم الذي تركته فيه هاريت تايلور . وكان ذلك صحيحاً بصفة خاصة بالنسبة لـ «بيك» الذي كان يرى أن هاريت كتبت كل شيء ما عدا كتاب مل عن «المنطق» (حياة جون ستوارت مل ص٣١٧) لكن كان هناك رد فعل في السنوات الأخيرة ضد هذه النظرة من «جاك ستيلجنر» الذي نشر المسودات الأولى لكتاب مل «سيرة حياتي» و«هـ . أ. باب » في كتابة « جون ستورات مل وهاريت تايلور » . و«جون م . = = روبسن » إصلاح الجنس البشري» ولم يجادل واحد من هذين الكاتبين في أن «هاريت تايلور» كانت جزءاً بالغ الأهمية في حياة «مل»، وأن من المؤكد أنها زودته بالسعادة العاطفية والرفقة العقلية وبدونهما كان سيقل إنتاجه بلا ريب . وما يختلفان فيه مع النقاد المبكرين . ومع مل نفسه هو أن أفكاره الرئيسية في مؤلفاته هي أفكارها وليست أفكاره . ويذهب أحدث باحث «هاملفارب» إلى أن هاريت تايلور كانت مؤثرة بدرجة هائلة ـ لاسيما خلال حياتهما الزوجية، لكن بطريقة يعتقد الكاتب أنها أدت بـ«مل» إلى أن يضل بعيداً عن أفكاره ذات القيمة . أما بالنسبة لنظرة حديثة أكثر اتزاناً عن تأثير هاريت انظر ، «فريجينا هلد ». «العدالة وهاريت تايلور».

عبارات «مل» المفتونة بعبقريتها التى لاحد لها ، من ناحية ، ومزاعمه بأن قدرا كبيرا من مؤلفاته يقوم فى الواقع على أفكارها هى [١]. ومن ناحية أخرى الانطباع السيئ الذى أحدثته عامدة فى نفوس معاصريها ونوعية الكتابات الخاصة التى تركتها لنا. وأنا أميل الى الاتفاق مع « هـ. أ. باب » الذى انتهى من فحصة للدلائل والشواهد إلى القول بأن الانطباع المشوش لمل عن قدراتها هو وحده الذى يوحى بأنها عبقرية رائعة غير أنه ليس من الضرورى فى سياق عرض أفكار «مل» المؤيدة لقضية المرأة أن نخوض بعمق فى هذه المجادلات لسببين :

أولاً : لقد تركنا مل مع إفادة بالغة الوضوح عن تأثير زوجته على معتقداته المؤيدة لقضية المرأة لقد شدد على أنها ليست هى مصدر قناعاته عن حاجتنا إلى المساواة بين الرجال والنساء وهذه الإفادة أقرتها عدة خطابات وعدة نشرات فى موضوع يؤرخ له قبل أول لقاء بينهما. وهو فى الواقع يقول إنه ربما كانت آراؤه القوية فى الموضوع هى التى جذبتها فى البداية إليه. غير أنه يضيف أنها فى مجرى علاقتهما الطويلة التى انتهت بالزواج لعبت دورا فى تشكيل ما قد كان : « أكثر قليلا من مبدأ مجرى » فى تقدير حقيقى للآثار اليومية العملية لامرأة تنقصها الحقوق والفرص. وهو يقول أيضا إنها جعلته يدرك « النمط الذى فيه تغزل نتائج الوضع المتدنى للنساء مع كل شرور المجتمع القائم ومع كل عقبات الإصلاح البشرى »[٢] على الرغم من أن «مل كان واحدا من الذين يؤيدون قضية المرأة

(١) خطاب من جون ستوارت مل إلى هاريت تايلور ص ١٨٥ . وأمثلة أخرى على تقدير «مل» العالى لها وإطراؤه عليها. انظر مثلاً مقدمته إلى «حق الاقتراع والتصويت للنساء» «سيرته الذاتية» فى أماكن متفرقة. والنقش التذكارى الذى وضعه على قبرها - كتاب «هايك» ص ٣٤، وانظر أيضاً إهداءه «كتاب الحرية» إلى ذكرى حبيبتى التى تبعث فى نفس الحسرة والشجن ... الخ» من ترجمتنا العربية «أسس الليبرالية السياسية» ص ١١٥ . (المترجم).

(٢) سيرة حياتى ص ٢٤٤ (حاشية) وقارن أيضاً خطاب إلى بولينا رايت ديفز فى ١١ ديسمبر ١٨٦٨ الخطابات المتأخرة ، مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص ١٦٧٠ - ١٦٧١ .

فى استقلال عن تأثير « هاريت تايلور » ولابد أن تكون الظروف الصعبة لعلاقتهما قد عملت على زيادة قوة قناعاته ، وعزمه وتصميمة على أن يفعل ما يستطيع فى سبيل علاج ألوان العجز الخطير عند النساء ».

ثانياً : من المستحيل أن نقول إن الأفكار التى عبَّر عنها «مل» و «هاربت» عن موضوع النساء أيها نشأ أصلا فى ذهنه وأيها نشأ فى ذهنها ، مع إمكان استثناء تلك الأفكار التى عبَّر عنها كل منهما للآخر فى مقالين قصيرين عن الزواج والطلاق ، فى فترة مبكرة جدا من علاقتهما ، وتلك الأفكار التى ظهرت فى مقالين مبكرين « حق النساء فى التصويت والاقتراع » و « استعباد النساء » تبناهما «مل» بعد وفاه «هاريت تايلور». ويمكن للمرء أن يستمد من هذا الشاهد انطباعا متميزا هو أن أفكارها كانت إلى حد ما أكثر راديكالية من أفكاره، فهى مثلا تقترح أنه ما أن تحصل النساء على حقوقهن السياسية والمدنية كاملة ، حتى تلغى كل قوانين الزواج دون أى نتائج ضارة ، فى حين أن «مل» كانت يقف إلى جانب التخفيف الملحوظ لقوانين الطلاق ، ولم يقترح أبدا إلغاء الأساس الأساسى التعاقدى للزواج. غير أن أفكارهما قد أصبحت فيما يبدو قد وقعت فى شرك هذا الموضوع الذى كان مهما بالنسبه لهما معا ، فكثير من الحجج التى اشتمل عليها كتابه « استعباد النساء » قد ظهرت أولا فى مقال « حق النساء فى التصويت والاقتراع » غير أن ذلك لايكفى شاهدا ودليلا على أنها كانت كلها فى الأصل أفكارها طالما أنه على الرغم من أن المقالة المنشورة باسمها قد أشار إليها مل نفسه ذات مرة بأنه كتبها بنفسه ، وربما كان ذلك لتجنب أحكام الناشر المبتسرة. ومن المرجح أنهما عملا معا فيها طويلا ، أو على الأقل كانا على اتصال مستمر بصدد الأفكار التى تتضمنها. وكما يقول مل نفسه إنها أتت من « ذخيرة الفكر التى كانت مشتركة بيننا ، عن طريق محادثاتنا ومناقشاتنا التى لا نهاية لها فى موضوع يظل يشغل هذه المساحة الواسعة فى أذهاننا » (١).

(١) سيرة حياتى ص ٢٦٦ وسوف أزعم فيما بعد أن تلك الأفكار الراديكالية التى عبَّر عنها مل فى «حق النساء فى التصويت والاقتراع» - والتى لم يكررها فى كتابه «استعباد النساء» هى أفكار هاريت تايلور.

وهكذا فإن قناعات مل المناصرة لقضية المرأة التى اعتنقها فى فترة مبكرة من حياته قد أضافت المؤثرات لعدد من جماعات المفكرين الذين اختلط بهم أو على الأقل كان على اتصال ملحوظ بهم، من أمثال : أصحاب مذهب المنفعه العامة ، والنقابات الاشتراكية المبكرة ، وأتباع سان سيمون ، وأتباع فوريه ، والراديكاليين النفعيين. كما كان على اتصال بعدد من السناء الذين تتناقض قدراتهم بقوة مع الأنماط الرتيبة من النساء المعاصرات كما كانت له علاقة حميمة وطويلة مع امرأة عانت على نحو مباشر من نتائج التفرقة والتمييز لجنسها لاسيما فى صورة قوانين الزواج ، وحجب فرص التربية والتعليم فلا يدهشنا إذن أن يقرر استخدام معظم مبادئه الأساسية فى معركة تحرير النساء.

وفى كتابه عن « الحرية » يتجنب «مل» أى لجوء إلى « الحق المجرد كشىء مستقل عن المنفعة». وهو يشعر فى « اسعباد النساء » أيصا أنه مضطر للرد على أولئك الذين ربما اتهموه بالدفاع عن « ثورة اجتماعية باسم الحق المجرد »[1]. وفى بعض الأحيان على الرغم من احتجاجه على الحقوق الطبيعية ، فإنه يقترب جدا ليصبح أشبه بمنظر لهذه الحقوق ، بدلا من أن يكون فيلسوفًا نفعيا بسيطا ، فهو مثلا يشير إلى أنه ليس من الإنصاف ولا من الأخلاق أن ننكر حق النساء فى المساواة مع باقى الموجودات البشرية فى اختيار العمل الذين يقمن به (مالم يكن فيه إضرار بالآخرين تبعا لما يفضلنه على مسئوليتهن)[2].

وعلى الرغم من « زلات» بعض الفلاسفة غير النفعيين - كهذه- فإن الحجج الأساسية فى « استعباد النساء » وكذلك فى كتابه « عن الحرية » قد صيغت باسم المنفعة ، أو بدقة باسم صورة المنفعة عند جون ستوارت مل. فالالتجاء فى « استعباد

(٢) الحرية ص ١٦ ـ واستعباد النساء ص ٥٢١ .

(٣) استعباد النساء ص ٤٨٧ (وفى ترجمتنا العربية ص ١٠٣ المترجم).

النساء » هو أيضا للمنفعة بالمعنى الواسع ، المؤسس على المصلح الدائمة للإنسان كموجود تقدمى [١].

يرفض مل «بقوة» التصور البنتامى الضيق للطبيعة البشرية ، صراحة فى مقال عن بنتام[٢] كما أنه يرفضه ، ضمنا فى كل كتبه الآخرى، يقول عن كتابه عن الحرية : « الطبيعة البشرية ليست آلة تُبنى على غرار نموذج معين.. وإنما هى شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتطور نفسها من جميع الجوانب طبقا لمنحى القوى الداخلية التى تجعلها موجودا حيا».[٣] وسواء أكان تصور «مل» غير الآلى تماما ، للطبيعة البشرية ، يعنى أننا لانستطيع أن ننظر إليه كفيلسوف نفعى حقيقى ، فذلك موضع نزاع وجدال كبيرين. فقد ذهب البعض إلى أن التشيد الذى وضعة على تطور الملكات البشرية ، بدلا من اللذات أو المباهج التى يخْبُرها عدد من الناس قد أخذته بعيدا عن المبدأ الشهير « أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » فلم يعد يمكن النظر إليه على أنه فيلسوف نفعى لمعنى البنتامى.

ومن المؤكد أنه لم يكن يؤمن أن « الدبوس عريض الرأس ليس جيداً مثل الشعر » غير أنه لم يتنازل قط عن مبدأ أعظم قدر من السعادة. والمبرر الأساسى لذلك هو أن «مل» كان مقتنعا بأن التقدم العقلى والأخلاقى للجنس البشرى سوف يؤدى إلى سعادة أعظم من اللذات الدنيا للحواس[٤] ، وأنها تؤدى بالتالى إلى الأنانية ، وذلك سبب رئيسى يجعل الحياة غير مقنعة هو نقص التثقيف الذهنى..[٥] إنه يستطيع فقط أن ينتهى إلى أن الوسائل الجوهرية المؤدية لأعظم قدر من السعادة هى التى تكشف لكل

(١) عن الحرية ص ١٦ .

(٢) بنتام فى كتابه «مذهب المنفعة العامة » ص ٩٧ .

(٣) عن الحرية ص ٧٣ .

(٤) يوجد البرهان الشهير على كيف أن اللذات أبدية الفصل الثانى من كتاب «مذهب المنفعة العامة» ص ٢٥٨ ـ ٢٦٢ ـ (وفى ترجمتنا العربية ص ٤٢ ـ ٤٨ المترجم) إذا أخذناها ببساطة كما هى معروضة هناك بدون المقدمة التى لم يذكرها مل .وهى أنه أخذ طبيعته الفعلية الخاصة العالية كنموذج للطبيعة البشرية لا أقل من استخدام بنتام «لطبيعته هو الخاصة ـ لوجدنا أن البرهان غير مقنع تماماً». ومن المؤكد أن مل فشل فى إقناعنا أن سقراط كان يعرف حقاً. ماذا يعنى الخنزير السعيد أكثر مما كان «مل» نفسه يعرف ذلك.

(٥) مذهب المنفعة العامة ص ٢٦٥ .

إنسان عن متع الشعر. وعن اللذات العليا الأخرى. إن التطور الأخلاقي للبشرية لابد أن يؤدى هو الآخر إلى سعادة أعظم ، ذلك لأن الفضيلة الأخلاقية ليست مجرد وسيلة للسلوك الجيد، بل إلى شعور يؤدى إلى سعادته - أوسعادتها الخاصة [١] وكذلك بسبب أن انهيار الأنانية لابد أن يعنى أن الناس لابد أن يصبحوا متحدين في هدف الوصول إلى أعظم قدر من السعادة للجميع، ومن هنا فمن المؤكد أن مذهب المنفعة العامة عند مل يختلف عن مذهب المنفعة عند بنتام من حيث أن مل لم يكن يأمل أن يجد جوابا على السؤال : « هل خير الناس ، حاليا هو مبدأ أعظم قدرا من السعادة ؟ » ببساطة عن طريق سؤال كل فرد : ما شعوره ؟ كما أنه أوضح بصفة خاصة في القرة الخاصة « بسقراط والخنزير» [٢] لم ير على الإطلاق أن الناس قادرون على معرفة ماذا يمكن أن تكون السعادة العظيمة والعميقة لو أن امكاناتهم العقلية والخلقية قد تطورت تطورا كاملا.

ولاشك أن هناك شعورا نخبويا (بأنه ينتمى إلى النخبة أو الصفوة) عقليا قويا يجرى في فكر «مل» وعلى حين أنه انتقد بنتام لأنه أقام تصوره للطبيعة البشرية على شخصه الضيق غير المتخيل ، فإن «مل» تقدم ليستدل على برهانه بنفس الطريقة. ولقد افترض نموذج البشرية هو الزاهد العقلانى المحب للجمال الذى يتجسد فى شخصه هو.. وما أن نعترف بهذا التحيز ، فإنه لايمكن أن نؤكد زنه رفض مبدأ أعظم قدر من السعادة لصالح مبدأ أعظم دور من التطور البشرى. والمهم أن كان مقتنعا تماما بأن المثقف هو وحده الذى يتسطيع أن يصل إلى أعظم قدر من السعادة المتاحة للجنس البشرى.

إن الغرض من هذا الاستطراد في موضوع النساء هو أن نستكشف أهمية صورة مذهب المنفعة الخاصة بـ «مل » وتصوره للإنسان بوصفه موجودا تقدميا قابلا

(١) مذهب المنفعة ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ .

(٢) كان المعارضون لمذهب المنفعة الذى يقول إن غايته هى اللذة يقولون إن هذا المبدأ لا يليق إلا بالخنازير ، ويذهبون إلى أن الإنسان العاقل لابد أن يتمنى أن يكون مثل سقراط الفيلسوف التعس الشقى عن أن يكون خنزيراً سعيداً انظر ترجمتنا ص ٤٤ ـ٤٥ وما بعدها .(المترجم).

للتحسن من الناحية العقلية والأخلاقية. ففى كتابه « استبعاد النساء » ، وفى تلك الأجزاء من مؤلفاته الأخرى التى ناقش فيها الحاجة إلى تحرر النساء ، يتكرر موضوع التقدم البشرى كبيراً. ولقد لخّص هذا التشديد فى فقرة من « مبادئ الاقتصاد السياسى » يقول فيها: « الأفكار والمؤسسات التى جعلتها مصادفة الجنس ،القاعدة الأساسية لتفاوت الحقوق المشروعة ، وانعدام التشابه فى الوظائف الاجتماعية ، لابد أن تُدرك معنى أنها كانت من قبل ولفترة طويلة العقبة الكبرى أمام الإصلاح الأخلاقى والاجتماعى حتى العقلى [1]. وهناك مبدآن آخران يظهران بوضوح كامل فى كتابه « استبعاد النساء ». وعباراته الأخرى المؤيدة لحقوق النساء عن الحرية ، أو فرص التحديد – الذاتى ، والعدالة ، بمعنى المساوة وعدم التحيز ، وهذان المبدن الآخران يرتبطان صراحة بالتقدم الأخلاقى والعقلى للجنس البشرى. بقدر ارتباطهما بسعادة النساء أنفسهن.

ولقد كان « مل » مهموماً بعمق – كما يتضح من كتابه عن « الحرية » بقيمة الحرية الفردية ، ناظراً إليها على أنها وسيلة مهمة للسعادة ، وللتطور الذاتى ، وأنه يمكن التضحية بها على نحو له ما يبرره فقط إلى الحد الذى كان ضروريا ، على نحو مطلق لصيانة الأمن والتعاون الاجتماعى، فهو يؤكد « أن الحرية هى أثمن وأقوى حاجات الطبيعة البشرية بعد الضرورات الأولية من غذاء وكساء » [2]. وهو يسترجع المتع التى تنبثق من إرشادات الطفولة إلى مسئولية النضج فى سن الرشد كمؤشر على الشعور بالحيوية الذى يمكن أن يزودنا به التحديد الذاتى ، وهكذا نجد أن الحرية جوهرية كجزء من السعادة البشرية حتى أن مل ينتهى إلى أن الغرض الوحيد الذى تُستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو فى مجتمع متمدين أعنى ضد إرادته ،هو أن نمنعه من الإضرار بالآخرين [3].

(١) مبادىء الاقتصاد السياسى ـ المؤلفات الكاملة المجلد الثالث ص ٧٦٥ ـ وانظر أيضاً المجلد الثانى ص ٣٧٣ ـ والخطابات الأخيرة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ١٥٣٥-١٨٠١٠ .

(٢) استعباد النساء ص ٥٤٢ (وفى ترجمتنا العربية ص ١٦٣ ـ المترجم).

(٣) عن الحرية ص ١٥ (وفى ترجمتنا العربية ص ١٢٧ ـ المترجم).

لم يكن لدى مل أية شكوك - على خلاف روسو بتصوره البطرياركى الصارم للحرية - في وجود مجالات كثيرة لتطبيق هذه القيمة التى يعتنقها ، بقوة ، بالنسبة للوضع الاجتماعى والقانونى ، المعاصر للنساء. إن الحرية والتحديد الذاتى والموضوعات المتكررة في براهين « مل » ضد التفاوت الفظيع فى قوانين الزواج والتفرقة والتميز الحاد الذى يعانى منه النساء فى مجالات التعليم وفرص العمل. وهو يقرر أن المنفعة المباشرة التى يرى أنها تنتج من تحرير النساء سوف تكون إضافة السعادة إلى النساء أنفسهن نتيجة للفرق بين « حياة خضوع الإرادة للآخرين وحياة الحرية العقلية » [(١)]. على حين أن المرأة فى الوقت الذى كان يكتب فيه لم يكن لها فرصة - من الناحية العملية - لشغل أية وظيفة، الزوجة فى علاقة زوجية هى مضطرة فيها ، قانونا ، أن تطيع زوجها ، وليس لها حقوق فى الملكية الخاصة. ولقد كان واضحا لمل أن سعادة لاتقدر من السعادة سوف تنتج من إعطاء المرأة اختياراً حقيقيا للطريقة التى تعيش بها. كما كان مقتنعًا أنه « إذا كان هناك شىء بالغ الأهمية بالنسبة لسعادة الموجودات البشرية ، فهو أن يتقبلوا برضًا عملهم المألوف » [(٢)]. وهكذا يكون من الضرورى أن تكون جميع أبواب العمل المتاحة للرجال مفتوحة - بالتساوى - أمام النساء ، فقط عندما يكون اختيار الزواج أو عدمه له معنى ، بدلا من أن يكون الوسيلة الوحيدة للفرار من التبعية المحتقرة للعنوسة.

ومن الأمور المهمة أيضًا أن أولئك الذين يختارون الزواج لابد أن يُسلِّموا بنصيب متساو من الحقوق القانونية والمسئولية المشروعة فى هذه العلاقة. وعلى الرغم من أنه لم يُعبِّر صراحة عن أفكاره الأكثر راديكالية فى موضوع الزواج فى كتابه « استبعاد النساء » فإنه يقول فى مكان آخر إنه ينبغى أن يكون تعاقداً حرًا بمعنى أن ينحل بناء على رغبة الأطراف المتعاقدة شريطة أن يعنى بالأطفال عناية تامة - إذا أثمر هذا الزواج عن وجود أطفال.. ولقد عارض النظرة المعاصرة له والتى ترى الطبيعة الملزمة لعقد الزواج - ولقد لخَّص هذه المعارضة فى عبارة، تقول : « من المؤكد أنه خطأ ، خطأ من كل وجه.. أن يكون هناك دافع للزواج سوى السعادة لشخصين يحب كل منهما

(١) استعباد النساء ص ٥٤٢ (وفى ترجمتنا العربية ص١٦٣ ـ المترجم).
(٢) استعباد النساء ص ٥٤٧ (وفى ترجمتنا العربية ص١٦٨ ـ المترجم).

الآخر ، ويشعران أن وجودهما يكمن فى هذه الارتباط.. » [1]. وأى إنكار للحرية التى لم تكن من أجل حماية طرف ثالث من الأذى فلعنة الله عليه.

ولم يكن دفاع « مل » عن إعطاء المزيد من الحرية للنساء ولاختيار الطريقة التى يعشن بها يعود إلى رغبته فى إضافة السعادة للنساء أنفسهن ، وإنما يعود كذلك إلى « رغبته فى تقدم المجتمع ككل ». وكما يقول فى كتابه عن « الحرية » : « المصدر الدائم المؤكد للإصلاح هو الحرية طالما أنه يوجد - عن طريقها - عدة مراكز دائمة ممكنة للإصلاح بقدر ما هنالك من أفراد » [2] إن مدّ التعليم إلى « النساء وفتح مجال العمل أمامهن ، وتحريرهن من عبودية الخدمة المنزلية الإجبارية ، سوف يكون له كذلك نتائج مفيدة « فى مضاعفة مجموعة الملكات العقلية المتاحة لخدمة البشرية خدمات رفيعة » [3].

وبالإضافة إلى هذه الزيادة الهائلة من المواهب المتاحة ، فإن « مل » يرى أن تحرير النساء بحيث يصبحن متعلمات ، يعملن فى وظائف - سيكون له نتائج قيمة جدا بالنسبة للرجال فاستثارة التنافس النسائى ، وصحبة شريك متعلم بالمثل سوف يؤدى كذلك إلى تطور عقلى أعظم عند الرجال أيضا. ولقد تأثر « مل » بقوة من واقعة أنه مادام الرجال يصبحون أقل التزاماً بالمهام خارج المنزل ، وفيما ينظر إليه على أنه نشاط رجالى تحديدا. فإن حياتهم المنزلية ستكون أكثر أهمية ، وسوف يزداد بالتالى تأثير زوجاتهم بصفة مستمرة. فإذا أخذنا على العكس ، بوجهة النظر التشاؤمية القائلة بأن أى مجتمع أو أى فرد لايتحسن فإنه يتدهور ، فإنه يشدد على النتائج الضارة التى يمكن أن تحدثها الصحبة المثمرة لزوجة غير متعلمة طائشة وتافهة على الرجل ، حتى ولو كانت له فى السابق اهتمامات عقلية جادة.

وهو يتساءل : ماذا يمكن لهذا الرجل أن يكون مفسداً لتطور الإنسان لانحصار نسبة كبيرة من حياته مع شريك بلغ من الغباء حدا جعله يركز ذهنه فى التوافه. شريك يجهل تماماً المسائل التي تكون على أعلى مستوى من الأهتمام ، وهى مضطرة نظراً

(١) مقال مبكر عن الزواج والطلاق فى مقالات حول المساواة بين الجنسين ص ٧٢ .

(٢) عن الحرية ص ٨٧ .

(٣) استعباد النساء ص٥٢٥ (وترجمتنا العربية ص ١٤٧ . المترجم).

لتعليمها المحدود إلى النظر إلى الاهتمامات المادية المباشرة لأسرتها على أنها على جانب عظيم من الأهمية أكثر من أى تطلعات عقلية أو روحية عامة كان على زوجها أن يسعى إليها ويتساءل مل: « مع مثل هذا التأثير فى أى أسرة ، أيمكن لنا أن نعجب أن الشعب بصفة عامة قد انحط إلى هذه الوسطية من الاحترام التى أصبحت سمة من سمات العصور الحديثة ؟ » (١) لقد كان الحل الذى اقترحه روسو لما اعتبره تأثيرا غير مقبول للنساء المعاصرات التفرقة بين الجنسين فى العالم الواسع ، وحتى داخل المنزل – ولسنا بحاجة إلى القول أنه كان بغيضا تماما بالنسبة لمل. بلرغم من أن النساء فى حالتهن السائدة من الاستعباد وانعدام الفرص ، كن يعملن فى نظر مل ، كقوة مستمرة تعوق التقدم ، فقد كان مقتنعا بأن تحررهن سوف يعكس تأثير هذه القوة.

ثانيا : بالنسبة للحرية وحدها بالحجج المقدمة فى كتابة « استبعاد النساء » هى مبدأ العدالة. وينظر إلى مثل هذه المعالجة على أنها جوهرية فى آن معًا بالنسبة لظروف تقدم البشرية. ومناقشة « مل » الشاملة للعدالة إنما توجد فى الفصل الأخير (٢) من كتابه « مذهب المنفعة العامة » حيث يعالج المفهوم الأساسى للنزاهة أو عدم التحيز أى ضرورة معالجة الحالات المتشابهة بطريقة واحدة ، ثم يستطرد ليبين لنا السبب فى أن المجتمعات المختلفة كان لديها تصورات مختلفة عما يشكل الدراسة العادلة هو أنهم اعتبروا أن هنا كيفيات مختلفة هى التى تشكل أسس التحيز أو الابتعاد عن النزاهة. وكما قلنا فى الفصل الرابع – فيما سبق عند مناقشتنا لنظرية أرسطو فى العدالة – إن المواطنين ، والنساء والحرفيين والعبيد تكون لهم معالجة مختلفة أتم الاختلاف تبعا لما اعتقد أرسطو أنه الخصائص الداخلية الذاتية لهم ولوظائفهم. بينما يكون أمرا حاسما لفكرة العدالة.. فيما يقول مل: « فجميع الأشخاص يعتقدون أن لهم حقًا فى المساواة فى المعاملة إلا عندما تقتضى الضرورة الاجتماعية غير ذلك (٣).

(١) استعباد النساء ص ٥٣٦ وانظر أيضاً ص ٥٤٠ .

(٢) هو الفصل الخامس بعنوان «حول ارتباط العدالة بالمنفعة» ـ انظر ترجمتنا العربية فى كتاب أسس الليبرالية السياسية ص ٨٥ وما بعدها مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦(المترجم).

(٣) مذهب المنفعة العامة ص ٣٢٠ (وترجمتنا العربية ص ١١٠ ـ المترجم).

وهناك تصورات مختلفة مما يشكل المصلحة الاجتماعية تبحث عن قبول بعض المجتمعات لنظام الرق ، ونظام الطبقات المُغلقة ، وغيرها من التنظيمات التى لاتنطوى على مساواة ، ويُنظر إليها الآن على أنها ظالمة تمامًا. وأن تبريرها هو متطلبات الظروف. فقط عندما يتوقف التفاوت الاجتماعى عن أن يكون نافعًا.. وعندما ينظر إليه ليس فقط على أنه غير نافع ، بل على أنه ظالم أيضًا لدرجة أن الناس لابد أن يعجبوا كيف كان بإمكانهم تحمل هذا التفاوت ، ولكنهم ينسون أنهم ربما تحملوا ألوانًا أخرى من التفاوت بسبب فكرة خاطئة مماثلة عن النفع [١] والحالة النموذجية لذلك هى استبعاد النساء. « روسو » بالطبع هو مثال كامل لمثل هذا التفكير ، رغم أن التفاوت بين الجنسين « فلن يشعر أحد أن يتضارب مع الحضارة الحديثة إلا بالقدر الذى كان الأغريق يشعرون معه أن فكرة « رقيق المنزل كانت تتضارب مع فكرتهم عن أنفسهم كشعب حر.. » [٢] ويرى مل أن العبودية مثال منعزل شاذ فى عالم مبدؤه الرائد هو المساواة البشرية، وهو يؤكد « أن الزواج هو بالفعل العبودية الوحيدة التى يعرفها القانون عندنا ، فلم يعد هناك عبيد من الناحية القانونية سوى ربة كل منزل » [٣].

وكما كان التفاوت فى الماضى محصنًا فقد نُظر إلى وضع النساء الذى يخلو من المساواة على « أنه طبيعى ». ويتساءل « مل » : « هل كانت هناك سيطرة فى أى وقت من الأوقات لاتبدو طبيعية فى نظر مَنْ يقومون بها ؟ » [٤] إن أكثر العقول ثقافة فى العالم القديم بمن فيهم أرسطور كانوا على يقين من أن الرق مسألة طبيعية ، ولقد ادعى مُنظِّرو الحكم الملكى المطلق – أنه الصورة الطبيعية الوحيدة لنظام الحكم. وإعطاء الأجناس الغازية حق الأقوياء الذى كان طبيعيًا ؛ والنبلاء فى عهد الأقنان ، وسيطرتهم على الأقنان – كانت طبيعية. وطالما أن استبعاد النساء من جانب الرجال كان عادة كلية عادة ، فإننا لانندهش من شعور المجتمع بأنه على يقين أنها طبيعية لقد كان إدراك «مل» للمدى الذى تُستخدم فيه كلمة الطبيعة لجعل العرف مشروعًا كان مدهشا، فهو يقول معلقا : « ومن ثم فقد كان تعبير "من غير الطبيعى" يعنى من غير المألوف

(١) مذهب المنفعة العامة ص ٣٢٠ (وترجمتنا العربية ص ١١٠ ـ المترجم).

(٢) استعباد النساء ص ٤٢٤ (وترجمتنا العربية ص ٤١ ـ المترجم).

(٣) استعباد النساء ص ٥٢٢ (وترجمتنا العربية ص ١٤٤ ـ المترجم).

(٤) استعباد النساء ص ٤٤٠ (وترجمتنا العربية ص ٤٨ ـ المترجم).

أو المعتاد ، أى أن كل ما هو مألوف أو معتاد هو أمر طبيعى » [١] وطالما أنه يعتقد كما يقول مراراً أن المجتمع فى أعلى صورة هو مجتمع الأنداد أو النظراء : فقد كان من المهم بالنسبة له منازلة الإدعاءات المنتشرة عن « طبيعية » التفاوت الصارخ بين الجنسين ، وقد كان يتطلع لرؤية اليوم الذى تتبع فيه التميزات على أساس الجنس ما حدث لميزات النبلاء على أساس المولد من التجاهل والنسيان.

ولقد كان مل يعتقد أنه لكى يبنى قضيته الخاصة بمساواة المرأة على أساس مبدأ المعاملة العادلة؛ فإن عليه أن يبرهن على أمرين :

أولاً : عليه أن يعارض الزعم القائل بأن النساء أدنى بالفطرة - يقول الاعتراض الذى نلتقى به الآن بصفة أساسية هو « أن النساء لايناسبهن ، أو غير قادرات على هذا أو ذاك من الإنجازات العقلية » [٢] وبالتالى فقد صمم على أن يبيّن فى معارضة قوة الرأى المعاصر القوية - أن المبررات - التى كثيرا ما تذكر كأساس لمعالجة النساء على نحو مختلف عن الرجال - أنهن أدنى من حيث (الطبيعة) ناقصات عقل ، وأشد عاطفة ، لاتقوم على أدلة مقنعة وربما كانت كلها زائفة.

ثانيا : وحتى عندما برهن على ذلك إلى الحد الذى يستطيعه أى إنسان فى ذلك الوقت ، فإن مل رأى من الجوهرى ، بوصفه فيلسوفاً نفعياً ، أن يبيّن أن التخلص من المعاملة غير المتساوية سيكون نافعاً بمعنى أنه سوف يسهم فى الرخاء العام للمجتمع.

لقد كان على مل - وهو يناقش الادعاء الأول من هذين الادعاءين - لافقط أن يفقد الرأى المبتسر الشائع ، بل أيضاً ردة الفعل العنيفة التى عَبر عنها عدد كبير من المثقفين فى منتصف القرن التاسع عشر ضد مذهب البيئة. فلقد رأى كثير من معاصرى مل أن المنظّرين التربويين الفرنسيين فى عصر التنوير من أمثال «هلفيتيوس» و « هولباخ » قد نسبوا لعوامل البيئة أهمية مبالغا فيها فى تكوين الشخصية الإنسانية والمقدرة العقلية. وكان مل يرى على العكس أن من المؤكد أن معظم ، ومن المحتمل أن

(١) استعباد النساء ص ٤٤١ (وترجمتنا العربية ص ٤٩ ـ المترجم).

(٢) رسالة إلى ألكسندر بين فى ١٤ يوليو عام ١٨٦٩ . انظر مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص ١٦٢٢ .

كل الفروق الموجودة فى الشخصية وفى العقل بين الرجال والنساء ترجع إلى مواقف مختلفة تماماً فى المجتمع نحو أعضاء الجنسين ابتداء من طفولتهم المبكرة ، والأنواع المختلفة بشكل هائل ، وصفات التربية التى قدمت لهم. ولقد أنكر مل بشدة فى شذرة عن الزواج كتبها عام ١٨٣٢ أى تفاوت فطرى بين الجنسين بمعزل عن القوة البدنية وحتى ذلك مشكوك فيه أيضاً - فيما يقول [١] ولقد عارض المذهب الدجماطيقى بقوة حتى أنه عدَّل موقفه فيما بعد من الإدعاء بأنه لايوجد شىء من الفروق المزعومة بين القدرات الذهنية الأخلاقية بين الجنسين قد تمت البرهنة عليها على أنها نتيجة ضرورية للعوامل الفطرية على الرغم من أن بعضها يمكن أن يكون كذلك بالفعل [٢] ، والتأكيد الوحيد الدجماطيقى هو أنه لاشىء حتى الآن معروفاً على سبيل اليقين فى هذا الموضوع : « وإذا قيل إن مبدأ المساواة بين الجنسين لايقوم إلا على النظرية فحسب ، فلابد لنا أن نتذكر أن المبدأ المضاد لايقوم أيضاً إلا على النظرية وحدها فحسب » [٣].

وما اعتقد فيه المبدأ المضاد لعدة آلاف من السنين هو - فى الواقع - سلسلة من التأكيدات المتعلقة بطبيعة النساء وصفاتهن الطبيعية. ويشير مل إلى أن هذه التصورات عن المرأة الطبيعية كثيرا ما تختلف اختلاف تامًا من ثقافة إلى أخرى. فالمرأة فى الشرق شهوانية « بالطبيعة » ، وفى إنجلترا باردة « بالطبيعة » ، أما فى فرنسا فهى « متقلبة » بالطبيعة [٤].

وإذا كانت مستقرة فى إنجلترا. وهذا وحده كاف لأن يجعل المرء يتشكك فى هذا المعتقد. فمن الواضح أن المرأة قد تحدد لها نسخ مختلفة من الدور النسائى فى هذه الثقافات المختلفة ، وتتحدد « طبيعتها » بالتالى تبعًا لهذه الثقافات. ومن هنا فإن مل يذهب إلى أن المرء لايستطيع فى أى مكان أن يقول فى « برهان عقلى » إن طبيعة كلا الجنسين تجعله يتكيف مع وظيفته ، ومركزه الراهن ، وتجعل هذه الأمور مناسبة

(١) مقالات عن المساواة بين الجنسين ص ٧٣ .

(٢) فى خطاب إلى «جورج كروم روبرتسن» فى ١٨ أغسطس ١٨٦٩ يقول مل «ليس من المؤكد أن الفروق التى تحدثت عنها ليست طبيعية على الأقل فى جانب منها» الخطابات المتأخرة مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص ١٦٢٥ .

(٣) استعباد النساء ص ٤٥٠ (وترجمتنا العربية ص ٦١ ـ المترجم).

(٤) استعباد النساء ص ١٢٣ (من ترجمتنا العربية ـ المترجم) .

له..»[١] وهو يؤكد فى حسم « أنا أنكر – معتمداً على أساس من الحس المشترك ، وعلى تكوين العقل البشرى – أن يكون فى استطاعة أى شخص أن يعرف طبيعة الجنسين. طالما أنه لم يراها إلا فى علاقتهما الراهنة فحسب ، فلو أن الرجال وجدوا فى مجتمع ما بغير نساء أو كان هناك مجتمع بلا رجال أو مجتمع من الرجال والنساء، لم تكن النساء فيه خاضعات لسيطرة الرجال – فربما كنا قد عرفنا شيئًا مؤكداً عن الاختلافات العقلية والمعنوية التى قد تكون متأصلة فى طبيعة كل جنس منهما.. »[٢].

وحتى توجد شروط المساواة فلا يستطيع أحد أن يحدد الاختلافات أو الفروق الطبيعية بين النساء والرجال ، إذ لايمكن اكتشاف ما هو طبيعى بين الجنسين إلا بالسماح لهما معاً بالنمو والتطور واستخدام ما لديهما من ملكات بحرية. ومن هنا فقد رفض رفضاً جذرياً التعريف الوظيفى بطبيعة النساء الذى سبق أن رأينا أنه كان منتشراً فى مؤلفات أرسطو وروسو.

ولكى يحلل مل أثر البيئة على النساء فى المجتمع المعاصر ، عاد إلى المجاز عن الطبيعة البشرية بوصفها « شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتطور نفسها من جميع الجوانب » ، إن ما يسمى « طبيعة المرأة » هو أبعد ما يكون عن أن يكون نتيجة لتطور حر شبيه بشجرة ينمو نصفها فى حمام بخار ونصفها الآخر فى الثلج. « إنه ليس شيئًا فطرياً » بل هو شىء مصطنع وهو ثمرة الكبت فى بعض الاتجاهات وإثارة غير طبيعية فى اتجاهات أخرى [٣].

إن ما جعل النساء موجودات بشرية نصفهن معاق النمو ، ونصفهن مفرط فى نموه ، هو أن النمو يهدف إلى إرضاء وإسعاد الرجال. ويرى مل أن إنساناً يأخذ على عاتقه مشقة البحث فى الطرق المختلفة غاية الاختلاف التى يتعلم بواسطتها البنون والبنات المعاصرون ، وتحديد المهام المختلفة لكل منهما فى حياة النضج يستطيع بسهولة أن يفسر قدراً كبيراً من انعدام القدرات العقلية والكيفيات الأدبية الخاصة

(١) استعباد النساء ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦ .

(٢) استعباد النساء ص ٤٥١ (وترجمتنا العربية ص ٦١ ـ المترجم).

(٣) استعباد النساء ص ٤٥١ (وفى ترجمتنا العربية ص ٦١ ـ المترجم)

المنسوبة إلى النساء على أنها خصائص طبيعية لجنسهن. إن أولئك الفلاسفة من أمثال روســو الذين حددوا هذه الخصائص بإيجاز على أنها عملية ، وحدسية « بطريقة طبيعية » ، وعلى أنها قادرة بقدر ضئيل على شئون الحياة اليومية ، لكن تنقصها القدرة على الفكر العقلى - عليهم فقط أن ينظروا إلى الطريقة التى تتدرب بها الفتيات على مواجهة الأعمال المنزلية التافهة ، بينما البنون يتعلمون الآداب الكلاسيكية والعلوم. ومن هنا كانت أخطاء المرأة هى أخطاء الشخص الذى يعلّم نفسه بنفسه الذى يدرك عوامل الموقف بالحس المشترك وربما استبعد بعضها التنظير ، لكن من المرجح أنها تعانى من نقص فى معرفة المبادئ العامة ، وفى القدرة على إدراك الجوانب المجردة التصورية للمشكلة (١) ولا يحتاج المرء إلا إلى النظر أبعد من ذلك إلى بيئات الجنسين المختلفة اختلافًا واسعًا لكى تفسر ما يزعمون أنه ثابت لايتغير من الفروق الفطرية بينهما من حيث القدرات العقلية.

ولم يكن مل على استعداد أن يقبل السمة المميزة التى يقال لصالح شخصية المرأة على أنها فطرية أكثر من قبوله ضعفها الطبيعى المزعوم. فقد رأى أن الدعوى المنتشرة فى القرن التاسع عشر ، والتى تقول إن المرأة بطبيعتها أسمى من الرجل - رأى أنها تبلغ حدًا من الخُلف والعبث يساوى القول بأنها أدنى منه بطبيعتها (٢). فالنساء كالعبيد من الزنوج. فيما يقول ، لم تتح لهن الفرصة لارتكاب الجرائم.. فليس شيئًا ملفقًا بصفة خاصة أنهن لم يكُنَّ مجرمات فى كثير من الأحيان ، طالما أنه كان يعتقد أن الامتياز الأخلاقى هو باستمرار « ثمرة للتربية والثقافة » التى يخضع لها الجنسان على قدر المساواة ، ومن ثم فهو يرى أن جميع هذه الصفات « الأنثوية » محل عدم الأنانية ، وكبح الجماح الخلقى. وينتهى فى ذلك إلى أن يقول : لستُ أعرف علامة على العمى الذى أصاب العالم - بما فى ذلك هذا القطيع من الرجال المولع بالدراسة -

(١) استعباد النساء ص ٤٩٥.
(٢) استعباد النساء ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

فجلعه يتجاهل مرَّ الكرام على أثر الظروف الاجتماعية - أكثر من حطهم الغبى للقدرات العقلية الطبيعية للمرأة والرتفاع بالطبيعة الأخلاقية عندها [١].

ولقد اعترض مل أيضًا على الحكمة السائدة التى نراها فى كتابات « أرسطو » ، و « روسو » التى تقول إن الخصائص الأخلاقية المطلوبة من المرأة تختلف عن الخصائص العقلية المطلوبة من الرجل ؛ فلقد هاجم فى المقال الذى كتبه فى " مجلة وستمنستر " فى سن الثامنة عشرة تطبيق معايير أخلاقية تختلف باختلاف جنس الشخص الذى نحكم عليه. ويذهب إلى أن الرجال لكى يجعلوا أزواجهن يعتمدن عليهم تمامًا ، ويخصصن أنفسهن لهم بطريق مستسلمة ، فقد وضعوا للزوجة مجموعة من القيم تختلف كل الأختلاف عن قيمهم. وهكذا :

نجد أن مما هو جدير بالثناء فى الرجل أن يكون مستقلا وأن يكتفى بنفسه ، وأن لايكون فى حالة تلمذة مستمرة ، أما الصفة الأساسية الجديرة بالثناء فى المرأة فهى أن تكون عاجزة ، ذهنًا وبدنًا ، مغلوبة على أمرها ، ومالم يكن هناك تشجيع للرجل فذلك يعنى ازدراءه ، أما المرأة فمن الصفات المحبوبة فيها أن تكون جبانة.. فإذا ما اعتمدت المرأة على زوجها اعتماداً تامًا فى كل متعة، وفى الابتعاد عن كل ألم ، وإذا ما كانت لاتشعر بالأمان إلا فى حمايته ، وإذا ما شعرت بالعجز عن تكوين أى فكرة ، أو اتخاذ أى قرار بدون نصحه ومساعدته ، فتلك هى الصفات المحبوبة فى الأنثى ومَنْ تنتهك أية خاصية من التى يتميز بها الرجل ، ويشعر أنها خاصة به ، وكل مَنْ تكون نافعة أو مفيدة سواء لنفسها أو للعالم. بحيث لاتكون عبدًا ذليلا لزوجها تسمى مسترجلة ، وأسماء أخرى تعبر عن الاستهجان [٢].

فى مقابل هذه الفكرة الكلية عن الخصائص المناسبة لكل من الرجل والمرأة - يذهب مل فى خطاب إلى « توماس كارليل » إلى أفضل الناس من الجنسين - من تجربته الخاصة- هم مَنْ اجتمعت لديهم أعلى خصائص ما يسمى « بالرجولة » مع أعلى خصائص ما يسمى « بالأنوثة » ويتساءل :« أهناك حقًا تفرقة بين أعلى حالات الرجولة وأعلى حالات الأنوثة فى الشخصية الإنسانية ؟ وقد لايبدو ملحوظًا أن تصور مل للأخلاق وللامتياز يضطرد

(١) استعباد النساء ص١٩٥.

(٢) مجلة «وستمنستر» المجلد الأول، العدد الثانى أبريل عام ١٨٢٤ ص ٥٢٦ .

مع الجنسين ـ حتى يتحقق المرء من الوزن الهائل للفكرة التاريخية التى أكدت العكس ولقد كان مل هو أول فيلسوف كبير منذ أفلاطون يذهب إلى أن الخير واحد بالنسبة للمرأة أو الرجل. ولقد شعر مل أن تخلف علم النفس يعوقه فى محاولته لدحض الفكرة التى تقول إن المرأة أدنى فى قدراتها من الرجل بفطرتها وبطريقة لا علاج لها: فالأشغال المعاصرة كانت مع العلوم البيولوجية. وكان هناك نقص مؤسف فى الالتفاف إلى تأثير البيئة فى تكوين الشخصية البشرية(١). ولقد أدى ذلك إلى خلافات أعظم كثيرا من دعوى «هلفنيوس» «التربية يمكن أن تكون للجميع» لدرجة افتراض أن الخصائص العضوية قادرة على تفسير كل شيء. وكان العدو اللدود «لمل» فى معركة انتزاع اعتراف بأهمية عوامل البيئة فى تشكيل الشخصية الإنسانية للمرأة هو «أوجست كونت» وتحمل الرسائل المتبادلة بين الاثنين إبان عام ١٨٤٣ جانبا هاما من تفكير «مل» حول هذا الجانب من قضية تحريرالنساء(٢).

ولقد كانت وجهة نظر كونت انعكاسا واضحا للثقة بأن العلوم الفزيائية ليست قادرة بإمكاناتها على حل مشكلات الإنسان، وما أن تطبق نتائجها على العلوم الاجتماعية ، حتى نعثر بالفعل على جميع الإجابات المهمة عمليا.

فقد كان كونت على يقين من أن البيولوجيا قد أصبحت بالفعل «قادرة على إقامة ترتيب تصاعدى للجنسين بالبرهنة من الناحية التشريحية الفسيولوجية معا ـ أنه فى كل مملكة الحيوان تقريبا لاسيما فى النوع البشرى ـ فإن جنس الأنثى يتشكل من أجل وضع أساس للطفولة. مما يجعله بالضرورة أدنى من جنس الذكر المناظر له» (٣) وبالثقة فى النوع البشرى الذى سبق دارون ـ كتب مؤكدا أن الحالة العضوية لابد يقينا

(١) استعباد النساء ص ص ٤٥١ ـ ٤٥٢ (المؤلفة) ويقول مل: «إن عدم اهتمام البشر وجهلهم الفاحش فيما يتعلق بالمؤثرات التي تشكل الشخصية الإنسانية هما من أكبر العقبات التي تعوق تقدم الفكر، وتكوين الآراء السلمية المؤسسة تأسيساً جيداً عن الحياة والتنظيمات الاجتماعية» «استعباد النساء» ص ٦٢ من الترجمة العربية (المترجم).

(٢) الخطابات المبكرة، المؤلفات الكاملة المجلد الثالث عشر ص ص ٥٩٠ ـ ٦١١ وأوجست كونت «خطابات أوجست كونت إلى جون ستوارت مل» ص ص ١٧٥ ـ ٢١٢ .

(٣) الرسائل ص ١٧٥ (ولقد قمتُ بالترجمة).

أن تنتشر ـ طالما أن الكائن الحى وليس البيئة هو الذى يجعلنا بشرا بدلا من القردة أو الكلاب وهو الذى يحدد نوعنا الإنسانى الخاص بدرجة أكثر بكثير مما كان يُعتقد (١) وهكذا ليس ببساطة من أجل المنفعة الاجتماعية أن النساء لابد أن يكن خاضعات وتابعات للرجال ، بل أى تنظيم آخر لابد أن يكون خُلفا محالا من الناحية البيولوجية. إن أسباب الخصائص الذهنية كلها إنما توجد فى مخ الكائن الفزيقى، والنساء بتكوينهن الأضعف فزيقيا ـ لابد أن يكُنَّ من ثم ـ أدنى ، من الناحية العقلية من الرجال ويذهب كونت ـ مشكورا إلى أن الطبيعة ، قد عوضتهن إلى حد ما بأن وهبتهن قدرا كبيرا من رقة المشاعر والعواطف. وفى المجتمع الذى تخيله كونت فى المستقبل سوف يكون لهن الدلال، والعبادة ، بل حتى الصلاة، لكنك إذا ما تصورت أنه سيكون لهن أى قدر من المشاركة فى صنع القرار أو المشاركة السياسية التى تتطلب عقلا وفكرا موضوعيا، فإنك فى هذه الحالة تسير فى طريق مُنافٍ للطبيعة وهو لا يعود إلا بكارثة على النساء وعلى المجتمع ككل.

أما مل فقد كان يعترف منذ البداية بالثغرات الواسعة فى معلوماته البيولوجية من التى حاول عبثا علاجها أخذ نبرة متواضعة إلى أقصى حد وتوفيقية فى مواجهة القناعات المغرورة لكونت (٢) فلم يكن على استعداد لأن يقبل ببساطة أن البيولوجيا وصلت إلى نتائج حاسمة فى هذا الموضوع . وكان يعتقد أنه ربما يأتى يوم يبرهن فيه على أن هناك فروقا فسيولوجية معينة بين مخ كل جنس من الجنسين لكنه شدد فى رده على كونت أنه لا توجد حتى الآن معرفة محددة عن العلاقة الدقيقة بين الخصائص الفزيقية للمخ والقوى العقلية لصاحبه والاعتماد على مثل هذه المبالغة فى التبسيط والذهاب إلى أن الرجال لأنهم أكبر حجما من النساء، فإن المخ لديهم لابد أن يكون أكبرحجما ـ ومن ثم فالقوى العقلية لابد أن تكون أكبر ـ فإن المرء يقع فى تهمة القول

(١) الرسائل ص ١٩٩ .

(٢) ويروي مل أنه قرأ عدة مجلدات لعالم البيولوجيا جال Gall أثناء مراسلاته مع كونت . ولقد زعم كونت أن موقفه الأعلى هو التفسير الوحيد لاختلاف الرأي بين هذين المفكرين الكبيرين في مثل هذا الموضوع الأساسى هو أن مل يسير في طور مضى سوف نشقى منه حالاً بغير شك . (الرسائل ص ص ١٨٤) .

بأن الرجال الأكبر حجما هم أكبر عقليا من الرجال الأصغر حجما وأن الحيتان والفيلة أكثر ذكاء من الاثنين (١).

ولقد كان «مل» مقتنعا أن الاستدلال الذى يسير عليه «كونت» من المحتمل أن لايؤدى إلى نتائج سليمة بصدد الفروق بين الجنسين ،طالما ظل إهمال تأثير البيئة على تطور الشخصية أو ما يسميه مل - بعلم الأخلاق Ethology (تأثير البيئة على الشخصية) على هذا الحال وهو يتحدث فى كتابه «استعباد النساء» بحماس عن حاجتنا إلى تقدم هذا العلم . يقول :«يمكن أن نقول إن عدم اهتمام البشر وجهلهم الفاحش فيما يتعلق بالمؤثرات التى تشكل الشخصية الإنسانية هما من أكبر العقبات التى تعوق تقدم الفكر ، وتكوين الآراء السليمة المؤسسة تأسيسا جيدا من الحياة والتنظيمات الاجتماعية» (٢) ولم يكن واقعا تحت تأثير أى وهم بصدد صعوبة القيام بهذه الدراسة. مع مشكلاتها فى عزل العوامل المسببة فى جو تكون فيه ظروف التجارب المعملية مستحيلة - غير أنه كان مقتنعا رغم الصعوبات بأن هذا المجال للعلم ينبغى أن لا نواصل تجاهله وهو يعرض فى كتاب «المنطق»بعض الأفكار التمهيدية لمثل هذا العلم، رغم أنه لم يسر به إلى الأمام من الناحية العملية(٣) وإلى أن يتقدم هذا العلم تقدما ملموسا فهو يرى أنه لا شيء من الفروق العقلية والأخلاقية بين الجنسين يمكن أن يقال بطريقة معقولة إن سببها عوامل فسيولوجية فطرية . يقول فى كتابه «استعباد النساء» بطريقة فظة : «فليس ثمة شخص له حق الأداء بآراء إيجابية فى هذا الموضوع» (٤).

وهكذا لا يمكن البرهنة بطريقة مؤكدة - مع هذه المعرفة المحدودة - بأن المرأة عاجزة عن أن تصل إلى نفس مستويات الإنجاز العقلى مثل الرجل، ولا يمكن أن ينظر إلى مثل هذا الاعتقاد بأنه يصلح كأساس للاحتفاظ بالنساء تابعات فى المجتمع، وأن

(١) ويضيف مل - لمنفعة أولئك الذين تبهرهم هذه الإحصائيات - أنه سمع عن رجل وزن أنواعاً كثيرة من المخ البشري، وانتهى في نهاية بحثه إلى أن أثقل مخ وزنه .. كان مخ امرأة «استعباد النساء» ص ٥٠٣ (وفي ترجمتنا العربية ص ١٢١ - المترجم).

(٢) استعباد النساء ص ٤٥٢ (وفي ترجمتنا العربية ص ٦٢ - المترجم).

(٣) المنطق ص ٤٥١ - ٤٦٣ .

(٤) استعباد النساء ص ٤٥٣ (وفي ترجمتنا العربية ص ٦٣ - المترجم).

ننكر عليهن أية فرصة ليظهرن ما يستطعن إنجازه . ويذهب مل فضلا عن ذلك إلى أن النساء أنجزن قدرا ملحوظا من النجاح فى مجالات كثيرة رغم ثقل الظروف ، وقلّة التعليم وضغوط الأحكام المبتسرة التى تمارس ضدهن وعلى الرغم من أن ذلك يعني إقامة القضية على أسس متواضعة للغاية «عندما نضع فى اعتبارنا إلى أي حد تمّ تدريبهن على الابتعاد عن المهن والوظائف التى احتفظ بها الرجال ، بدلا من تدريبهن عليها [١] فإنه يستشهد بإنجازات مدام دى ستايل[٢] وجورج صاند [٣] فى ميدان الأدب، ثم يطبق حجته بقوة أكثر على قضايا السياسة التى أثبتت فيها المرأة كفاءتها على أعلى مستوى فى السلطة التنفيذية [٤] وها هنا لا يحصر المرء نفسه فى النظر فيما تستطيع المرأة أن تنجزه إذا ما تلقت تعليما مناسبا فما أنجزته النساء بالفعل فى ميدان السياسة هو فى حد ذاته دليل دامغ على ما يستطعن إنجازه. ويشير «مل» إلى أنه فى قمة المستوى السياسى الذى هو المجال الوحيد الذى سمح لهن عمليا بالعمل فيه «فكلما وضعت قدرات النساء فى الحكم موضع الاختيار أثبتن جدارة وكفاءة ..»[٥] وهو يستشهد بنماذج مثل «ديبوره» [٦] وجان دارك[٧] واليزابث ، ومارجريت النمساوية [٨]، وهو يذهب إلى أن هؤلاء النساء وغيرهن اللائى اختبرن كحاكمات أو قائدات تجعل من

(١) استعباد النساء ص ٤٨٩ (وترجمتنا العربية ص ١٠٥ المترجم).

(٢) مدام دى ستايل Madame de Stael (١٧٦٦ ـ ١٨١٧) أديبة وناقدة فرنسية اشتهرت بصالونها الأدبي كان يختلف إليه نخبة من رواد الفكر والأدب في عصرها (المترجم).

(٣) اسم جورج صاند (١٨٠٤ ـ ١٨٧٦) هوالاسم الأدبي للروائية الفرنسية أماندين أورودينى التي برعت في تصوير الحياة في الريف (المترجم).

(٤) يشير «مل» إلى الملكة اليزابث الأولى، والملكة فيكتوريا وجان دارك ـ الخ . قارن كتابه "استعباد النساء" ص ١٠٦ من ترجمتنا العربية (المترجم).

(٥) استعباد النساء ص ٤٩٣ (وفي ترجمتنا العربية ص ١١١ ـ المترجم).

(٦) ديبوره Deborah امرأة نبية كانت قاضية في إسرائيل وكان بنو إسرائيل يصعدون إليها للقضاء ـ سفر القضاة الأصحاح الرابع ٤ ـ ٦ (المترجم).

(٧) جان دارك (١٤١٢ ـ ١٤٣١) قديسة وبطلة قومية فرنسية قاتلت الإنجليز في حرب الأعوام المائة، عندما كانوا يحتلون بلادها، قبضوا عليها وحكموا عليها بالإعدام حرقاً (المترجم).

(٨) اليزابث الأولى (١٥٣٣ ـ ١٦٠٣) ملكة انجلترا يعتبر عصرها من أزهى العصور في تاريخ انجلترا (المترجم).

السخف النظر إلى جنسهن على أنه غير صالح للمشاركة فى جميع مستويات الحياة السياسية الأخرى. فقدرتهن فى هذا الميدان قد تمت البرهنة عليها بالفعل بوصفهن متساويات على الأقل مع الرجال(١).

ويؤكد مل أن هناك عددا قليلا من جميع مجالات النشاط البشرى، تلك التى أعطيت فيها للنساء فرص ضئيلة لإثبات أنفسهن ، ولم يصل بعض النساء على الأقل فيها إلى إنجاز مستوى عال جدا . والواقعة أنهن لم يصلن حتى الآن لإنجاز أعمال من الدرجة الأولى، أعمال على مستوى العبقرية والأصالة ، يمكن تفسيره بوجود نقص . فى التعليم الشامل الدقيق فيما يقول مل الذى هو الشرط السابق للوصول إلى نتائج أصيلة إذا ما توافرت جميع المبادئى الأولى فى مجال معين إننا نتوقع من النساء ،عادة تلبية دائمة لحاجات الرجال والأطفال ولهذا فإنه نادرا ما تكون لديهن فترات متواصلة للتركيز نظرا لظروف نشأتهن من حيث أنهن جئن بعد الرجال مثل الرومان الذين جاءوا بعد اليونان، فهن تاليات للرجال من الناحية الزمنية فى جميع مجالات الفن والدراسة، لهذا السبب فإن «مل» يرى أن ما أنجزته النساء هو برهان حاسم على ما يستطعن إنجازه. لكنه رفض أن يعامل ما لم ينجزنه حتى الآن على أنه برهان على شىء على الإطلاق.

لم يذهب «مل» إلى أنه أغلق قضية مساواة النساء بأن يبيِّن لمعاصريه أن أسس تفرقتهم ضد النساء لايمكن البرهنة عليها علميا. وهى فى حالات كثيرة تتناقض مع وقائع التاريخ . لأن الناس قد أظهروا بصفة عامة - كما يشير فى الفصل الأخيرمن كتابه «مذهب المنفعة العامة» عدم رغبتهم فى الموافقة على الظلم فى أى تفرقة اجتماعية، وإلى أن يقتنعوا أنه أيضا غير مفيد. وهكذا فإن مل شعر أنه مضطر إلى أن يقول ليس فقط إن معاملة النساء بطريقة متحيزة ليس لها أساس عقلى فى طبيعة الجنسين ، وإنما هى ضارة أيضا من الناحية الاجتماعية، وأن معاملة النساء كأنداد سوف يكون مفيدا لسعادة الجميع وتقدمهم . ومن ثم ترتبط العدالة - مثل المساواة فى حجج مل المؤيدة لقضية المرأة بموضوع دائم هو إصلاح الجنس البشرى.

(١) قارن في ذلك كله «استعباد النساء» ص١٠٥ و ١٠٦ وص ١٠٨ - ١٠٩ من ترجمتنا العربية (المترجم).

ويذهب «مل» في كتابه «استعباد النساء» إلى أن المعاملة الظالمة للنساء، لها نتائج ضارة منها محاولتهن اكتساب نفوذ بطرق مدمرة . ثم استخدامها لأغراض أنانية على نحو ما يحدث في حالات أخرى يتم فيها إنكار وصولهن المشروع إلى السلطة [١] وهو يذهب إلى أن النساء تضطر في ظروف معينة داخل الأسرة إلى الالتجاء إلى المكر والدهاء، وإلى الأساليب الخداعة لتحقيق رغباتهن عندما يختلفن مع أزواجهن، وليس ثمة دافع لمناقشة هذه الأمور بعقلانية وبصراحة ، طالما أن الأزواج يتخذون وضعا مشروعا بوصفهم صنَّاع القرار في الأسرة. ويؤكد مل فيما يتعلق بالتأثير السياسي للنساء أن النفوذ غير المباشر الذي يمارسنه من خلال أزواجهن أصحاب الحقوق السياسية، المفروض أنه لا يهم أي شخص خارج الأسرة مباشرة ، ومن ثم فهو على خلاف روسو يدرك أن العالم الخارجي لا أمل له في أن يكسب الأسرة في صراع الولاءات التي تواجه النساء اللائي ليس لهن حقوق سياسية ؛ « لأن وضعهن الاجتماعي لا يسمح أن يكون لهن أية مشاعر خارج الأسرة فيما عدا الميول أو عدم الميول الشخصية ، ويفترض أنه سوف تسيطرهذه الميول تماما على أحكامهن ومشاعرهن في المسائل السياسية » [٢] لكن لو كانت لهن حقوق سياسية، وبالتالي، كانت لهن وسائل مشروعة في التأثير في المسار السياسي، لكنّ قد أصبحن مع مرور الزمن - فيما يرى مل - قادرات على استعمال هذه الوسائل بطريقة مسئولة وبروح إنسانية أكثر «فعن طريق أن نخلق في أذهانهن الاهتمام بالمصلحة المشتركة للجميع ، مصلحة بلادهن، وإصلاح البشر، والاتجاه نحو النظر إلى جميع المشكلات على أنها مشكلات شخصية سيكون اتجاها صحيحا»[٣].

ولما كان «مل» مقتنعا بانطباعات «دي توكفيل» عن النتائج التربوية للمشاركة السياسية - فإنه كان على يقين أن النساء اللائي يمارسن حقوقهن السياسية، سوف

(١) استعباد النساء ص ٥٣٦ - وص ٥٤٤ .

(٢) خطاب إلى ت . أ . لكيف لسلي في ٥ أكتوبر عام ١٨٦٩ - الخطابات المتأخرة مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص ١٦٤٣ .

(٣) رسالة إلى كليف لسلي ص ١٦٤٣ .

يتلقين ما يثير ملكاتهن وقدراتهن. وسوف يوسع ذلك ويحرر الأثر على مشاعرهن وعواطفهن التى نادرا ما يفشل حق الاقتراع فى إحداثه فى أولئك الذين يخضعون له»[1] وعلى ذلك فعندما يمنح المجتمع النساء حتى التصويت فإنه يربح ربحا مزدوجا: فإنه يقلل من المؤثرات الأنانية الضيِّقة التي يمارسها بالفعل الكثيرات منهن من خلال أزواجهن . كما أنه سوف يزيد من الغيرية والمسئولية لدى هيئة الناخبين ككل.

ويذهب مل أيضا إلى أن إلغاء عدم المساواة القانونية بين الزوج والزوجة سوف تكون له نتائج لا تقدر على قيمة الأسرة كمؤسسة تربوية. ما دام يعتقد أن«المجتمع فى حالة المساواة يكون فى وضعه الطبيعى» وفضلا عن ذلك «المدرسة الوحيدة للمشاعر الأخلاقية الأصيلة هى مجتمع مؤلف من أنداد»[2] وهو يرى أن الادعاء اليومى للرجال بتفوقهم على النساء يحط باستمرار من قيمة زوجاتهم، وزوجات الآخرين أيضا، وله نتائج بالغة الضرر على الأطفال فلا يمكن أن يكون هناك شىء يقترب من أعلى صحبة بشرية ممكنة بين موجودين بشريين أحدهما مقتنع، قبليا بقدراته وقيمته العظيمة وأن تكون له السيادة على الدوام على الطرف الآخر . ويتساءل «مل» كيف نأمل فى تقدم أخلاقى للمجتمع طالما أن جو المنزل الذى يتلقى فيه جميع أعضائه التربية الأخلاقية المبكرة يقوم على أساس غير عادل فى توزيع الحقوق والسلطات..؟ فقط عندما يعترف القانون والمجتمع بأن الزواج مشاركة تعاونية بين أنداد، ربما أصبحت الأسرة على الأقل بالنسبة للأطفال «مدرسة تعاطف وجدانى ومساواة وعيش مشترك فى حب ، دون أن تكون هناك سلطة فى جانب وطاعة فى جانب آخر» «عندئذ فقط يمكن إعداد الأطفال لما يسميه «الفضيلة الحقيقية بين الموجودات» أعنى «ليكون صالحا للعيش معا كأنداد» [3].

(١) حديث لجون استوارت مل حول السماح للنساء بحق الانتخاب ص ١٢ ، وانظر أيضاً الحكومة النيابية ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ .

(٢) استعباد النساء ص ٤٧٧ (وفى ترجمتنا العربية ص ٩٠).

(٣) استعباد النساء ص ٤٧٩ (وفى ترجمتنا العربية ص ٩٢ ـ المترجم).

وعلى الرغم من هذا الإصرار والتمسك بالمساواة داخل الأسرة ، فإن دفاع «مل» لم يف بالحاجة فى مناصرته لقضية المرأة، والدفاع عن المساواة الحقيقية وحرية النساء المتزوجات بسبب افتراضاته وقناعاته عن دور الأسرة التقليدى . فقد كانت كتابات مل المناصرة للمرأة لا تهتم ـ ضمنا ـ إلا بناء الطبقتين الوسطى والراقية فى المجتمع وهى الأسرة البرجوازية وهى الأسرة النموذجية عنده (١)وعلى الرغم من أنه رفض مشروعية التفاوت فى صورته الجزئية، فقد نظر إلى الأسرة ذاتها على أنها «أساسية بالنسبة للإنسانية»(٢) واهتم بأن يعيد التأكيد لقرائه ، بأنه ليس ثمة شيء تخشاه حياة الأسرة من المساواة السياسية والمدنية الكاملة بين الجنسين بل إنها على العكس سوف تجنى أرباحا وفيرة «فالأسرة إذا ما تكونت تكوينا حقيقيا فلا بد أن تكون المدرسة الحقيقية لفضيلة الحرية» (٣).

وفضلا عن ذلك فإن «مل» يوافق على القسمة التقليدية للعمل داخل الأسرة . ففى حين أنه يؤكد أن النساء ينبغى أن يكون لهن اختيار حقيقى فى الاتجاه نحو العمل أو نحو الزواج، فإنه يذهب إلى أن الغالبية العظمى من النساء من المحتمل أن يواصلن تفضيل الزواج . وأن هذا الاختيار مرادف لاختيار العمل ، وهو يقرر:

«وعندئذ سيكون من المفهوم ـ بصفة عامة ـ أن المرأة عندما تتزوج مثل الرجل عندما يختار مهمة. إنما تختار إدارة منزل، وتكوين أسرة باعتبارها المهمة الأولى التى تكرس لها جهودها إبان عدد من سنوات حياتها حسب ما يتطلبه تحقيق هذا الغرض ـ

(١) وهذا أوضح في طريقة مناقشاته (في كتابه استعباد النساء ص ٤٨٣) من أن الزوج لابد له أن يعمل لكسب دخل الأسرة (طالما أن معظم الطبقة العاملة من النساء في ذلك الوقت ، كما هي الآن. لا خيار لها في أن تعمل خارج المنزل أم لا) وأيضاً من واقعة انشغاله المستمر بصفة عامة في كتاباته المؤيدة لقضية المرأة ، فهي تهتم أساساً بالطبقة المتوسطة من النساء أكثر من اهتمامها بمسائل مثل الأجور التي كان يعلم تماماً أنها منخفضة أكثر كثيراً من أجور الرجال (مبادئ الاقتصاد السياسى ص ٣٩٤ ـ ٣٩٦).

(٢) خطاب إلى إميل دي لفلاي في ٩ سبتمبر عام ١٨٦٩الخطابات الأخيرة، مجموعة المؤلفات الكاملة ، المجلد السابع عشر ص ١٦٣٨ .

(٣) استعباد النساء ص ٤٧٩ (وفي ترجمتنا العربية ص ٩٢ ـ المترجم).

وهى لا تتخلى عن جميع الموضوعات والوظائف الأخرى، بل تلك التى لا تتفق مع متطلبات هذه المهمة»(١).

ويؤكد «مل» اتساقا مع هذه الطريقة فى التفكير «أن هناك علاقة وثيقة بشكل لا متناه بين الطفل وأمه أكثر من أبيه» (٢) وأنه «لا شيء يمكن أن يحل محل الأم فى تربية الأطفال(٣) ولم يتوقف ليفكر فى صفات الأمومة ، وهى صفات ربما كانت مثل كثير من الفروق الموجودة بين الجنسين تُرد على الأقل جزئيا إلى عوامل البيئة. وربما كانت ترجع بصفة خاصة - إلى أساليب وعادات التنشئة الاجتماعية. ومرة أخرى على الرغم من رفضه بصفة عامة، لضغوط الرأى العام، فقد قَبِلَ بهدوء قسمة الواجبات بين الجنسين داخل الأسرة «إذ يبدو لى أن التنظيم الشائع بالتراضى وليس بالقانون الذى يجعل من مهمة الرجل الحصول على الدخل ومن مهمة الزوجة الإشراف على شئون المنزل هو أفضل تقسيم للعمل بين الزوجين». «وهو يدافع عن أفضل تقسيم للعمل بين الجنسين»(٤).

وفى مقال مبكر «لمل » عن «الزواج والطلاق» فإننا نرى هذا الوضع يطرح بطريقة دجماطيقية ، وبمنظور لا يستطيع أن يستخدمه باتساق فى كتابه «استعباد النساء» فهذا مجال يبدو فيه بوضوح أن الطريقة التى استخدمها فى طرح أفكاره (رغم أنها لا تمس جوهرها) قد عدَّلتها أفكار هاريت تايلور التى كانت متباعدة. ففى عام ١٨٣٢ وهو العام الذى قرر فيه «أنه لا يوجد تفاوت طبيعى بين الجنسين» نراه يستمر ليقول إنه فى منزل لا يوجد فيه خدم «فسوف يكون من الطبيعى، ومن الحسن.. أن تقوم ربة الأسرة بنفسها بدور الخدم»و«الأم هى المعلم الطبيعى». وينتهى - دون الالتفاف إلى ما يفضلانه - إلى أن «العمل العظيم للنساء ينبغى أن يكون تجميل الحياة.. وأن تُضفى

(١) استعباد النساء ص ٤٨٤ (وفي ترجمتنا العربية ص ٩٧ - المترجم) .

(٢) رسالة إلى ايزابيللا هوكر في ١٤سبتمبر عام ١٨٦٩ ، الخطابات الأخيرة مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد السابع عشر ص ١٦٤٠ .

(٣) رسالة إلى الأميرة ستشربانوف في ١٨ ديسمبر عام ١٦٨٨ الرسائل الأخيرة - المؤلفات الكاملة - المجلد السابع عشر ص ١٥٢٨ .

(٤) استعباد النساء ص ٤٨٣ (وفي ترجمتنا العربية ص ٩٦).

الجمال والأناقة والنعمة فى كل مكان» طالما أن النساء بالطبيعة مزودات بأناقة وذوق أعظم (١).

لم يكن فى استطاعة «مل» فى الفترة التى كتب فيها «استعباد النساء» ، أن يؤكد أن الدور المنزلى للمرأة هو دور طبيعي، طالما أنه يدرك بوضوح فى هذا الكتاب ضرورة توحيد ما هو طبيعي بالعرف والالتجاء عندئذ إلى «طبيعة» النساء وذلك لتبرير وظائفهن المألوفة. وعلى الرغم من التغير فى المصطلح «فما هو مناسب أكثر» و«العرف المرغوب فيه» يحل محل الالتجاء إلى الطبيعة ، فقد ظل جوهر أفكار مل كما هو لم يتغير. فى تلك الأيام كانت أساليب منع الحمل، ونسبة الوفيات العالية من الأطفال؛ وأشغال البيت المرهقة قائمة، فلابد أن يكون أمرا شاقا بالنسبة لمل أكثر منا أن يتصور المشاركة فى رعاية الطفل وتربيته بالإضافة إلى الواجبات المنزلية. ومما يثير الدهشة أن «مل» لم يختر أن يناقش الأسرة والطريقة التى تطورت بها، على أى نحو ، أو أن يدرس العلاقة بين مؤسسة الأسرة البرجوازية نفسها، والوضع المعاصر للنساء فى المجتمع، إذ من الواضح أنه لم يكن إملاءً من الطبيعة ذلك الذى أدى إلى تشكيل تدبير للمنزل خاص مع«عمل المرأة فيه»، وعالم الصناعة والمهن، «وعمل الرجل» خارج المنزل، والفصل التام بين هذين المجالين؛ إن زعم مل بثبات بنية الأسرة الموجودة وفشله فى مناقشة انعكاساتها على حياة المرأة، يشكل هوة فى فكره المناصر للمرأة، وهو ما حاول تيار الحركة المؤيدة للنساء علاجه.

فقبول «مل» للدور التقليدى للجنسين داخل الأسرة يضع حدودا جادة على المدى الذى يستطيع فيه تطبيق مبادىء الحرية والمساواة على النساء المتزوجات.

أولاً: على الرغم من أنه يسير فى نقاشه لصالح المساواة فى حقوق الملكية للنساء المتزوجات ، فإنها حقوقها فى أن تمتلك ما ورثته أو ما تكسبه المرأة ذاتها، لكنها ليست حقوقا فى حصص متساوية من دخل الأسرة. يقول مل : «القاعدة بسيطة وهى : كل ما كان ملكا للمرأة أو للرجل إذا كانا غير متزوجين يجب أن يكون تحت سيطرة كل واحد منهما أثناء الزواج»(٢) . ومن الواضح إذن أن الدخل الذى يكسبه الذكر سيكون ملكه بعد الزواج على نحو ما كان قبل الزواج. ولم يدرك مل الخروج على المألوف، وهو أن

(١) مقالات عن المساواة بين الجنسين ص ٧٣ ـ ٧٧ .

(٢) مقالات عن المساواة بين الجنسين ص ١٠٥ النص والحاشية.

عمل المرأة فى المنزل هو عمل غير مدفوع الأجر.. وأننا سوف نجد فى «منح الحقوق السياسية للنساء» وحده تأكيدا أنه ليس فقط أمرا ضروريا للنساء المتزوجات ليكن قادرات على كسب قوتهن ، بل إن وضعهن داخل الأسرة سوف يتحسن بشكل ظاهر «إذا ما تمكنت النساء من كسب، وامتلاك فى آن معا جزءا من دخل الأسرة»(١) . وعلى الرغم من أن مل يوافق فى كتابه «استعباد النساء» على أنه لابد أن تكون النساء المتزوجات قادرات على أن يدعمن أنفسهن، فإنه يرفض صراحة أنه ينبغي عليهن أن يفعلن ذلك فعلا، على اعتبار أن ذلك قد يؤدى إلى إهمال رعاية الأسرة والأطفال . مما يجعلنا نقول إنه من المحتمل جدا أن الفكرة التى ظهرت فى الأعمال المبكرة كانت فكرة «هاريت تايلور». وهذا مثال على مدى توافق فكرها مع مناصرة حقوق المرأة فى يومنا الحاضر أكثرمن مل،فقد أدركت ـ وهذا ما لم يفعله مل ـ أهمية الاستقلال الاقتصادى المستمر للنساء سواء داخل علاقة الزواج أو فى حالة تفككه.

ثانيا: دفاع مل عن الأدوار التقليدية للجنسين داخل الأسرة يعادل إنكار حرية الفرصة، والتعبير الفردى عن المواهب للغالبية العظمى من النساء اللائى افترض أن يكون لهن باستمرار حق اختيار الزواج. رغم أنه كان واعيا تماما أن رعاية الأسرة واجب لا ينقطع يستشهد به على أنه السبب الرئيسى للنقص النسبى عند النساء فى إنجاز أعمال فنية ، والواقع أنه يتسامح مع هذا الحاجز المستمر لمعظم النساء(٢). ورفضه للإذعان بأن التفصيلات المرهقة فى الحياة المنزلية ينبغي أن تكون مشاركة بين الجنسين ، وفشله فى مساءلة المؤسسات الاجتماعية التى جعلت مثل هذه المشاركة

(١) رسالة إلي الأميرة ستشر بانوف في ١٨ ديسمبر عام ١٦٨٨الرسائل الأخيرة ـ المؤلفات الكاملة ـ المجلد السابع عشر ص ١٥٢٨ .

(٢) استعباد النساء ص ٥١٤ ـ ٥١٥ (وفي الترجمة العربية ص ١٢٤ ـ المترجم) يقول مل: «أن تحمل هذا النوع من الإدارة المنزلية للإشراف على شئون الأسرة.. يتطلب يقظة مستمرة، وعيناً ساهرة ، لا يفوتها شيء من أدق التفصيلات ،كما يعرض مسائل تحتاج إلى تدبرها وحلها ، وقد تكون مسائل متوقعة أو غير متوقعة ، في كل ساعة من ساعات اليوم، وليس في استطاعة المرأة المسئولة عن هذه الأمور أن تنفض يدها منها تماماً».

بصفة خاصة مستحيلة، مدهشة في ضوء واقعة أنه أدرك أن الوسائل الرئيسية التى تصل بها النساء إلى حد الاعتراف بهن كأنداد، إنما يكون عن طريق النجاح فى مجالات كانت فى السابق حكرا على الرجال، ولقد كتب إلى «هاريت تايلور» يقول: «إن الطريق الوحيد لتبديد معظم معتقدات الناس المبتسرة المتحيزة حول دونية النساء ـ إنما يكون بأن نبيّن لهم براهين أكثر وأعظم وبالأمثلة على ما تستطيع المرأة أن تفعله » (١) وإذا كانت الغالبية العظمى من النساء ستظل ممنوعات، عمليا، إن لم يكن قانونيا، من مثل هذه الإنجازات ،فكيف يمكن أن نتوقع أن تتغير هذه الأحكام المبتسرة المتأصلة فى نفوس الناس ؟

ومن هنا مرة أخرى يكون مقال «الحقوق السياسية للنساء» وثيقة أكثر راديكالية من الكتاب الذى كتب بعد وفاة «هاريت تايلور». هذه المقالة التى كتبت بالاشتراك تعبّر عن رأيه بصراحة أكثر مما كان يكتبه بمفرده ، يدافع فيها عن حاجة النساء المتزوجات فى أن يكون لهن حياة وعمل خاص بهن وأن يكُنّ «مجرد تابعات للرجل» يتعلقن به بغرض تربية أطفاله ، وجعل منزله مريحا بالنسبة له (٢) . وربما كانت هذه جوانب من فكر زوجته، وهو فكر لم يشعر مل أنه مريح على الدوام.

لقد حاول جون استوارت مل أن يطبق، بحماس،مبادئ اللبرالية على النساء ، وأراد ـ بصفة خاصة ـ أن يتجنب البطرياركية داخل الأسرة، وكذلك التبعية السياسية والقانونية للنساء؛ وتلك كانت مفارقة تاريخية فى العصر الحديث، وانتهاكا صارخا للحرية والعدالة لكن على الرغم من أن نظرته كانت نظرة مستقبلية تطلعية لتأييد النساء من جوانب كثيرة فإنه لم يدرك على الإطلاق الظلم المتضمن فى مؤسسات وممارسات سمحت للرجل أن يكون له استقلال اقتصادى ووظيفى وحياة منزلية وأطفال . لكنها أرغمت المرأة على أن تختار بين الاثنين، ورفضه لمناقشة الأسرة التقليدية وما تتطلبه من النساء يضع حدا لـ «لبراليته فى الدفاع عن قضية المرأة».

(١) الخطابات الأخيرة . مجموعة المؤلفات الكاملة المجلد الرابع عشر ص١٢ .

(٢) مقال عن المساواة بين الجنسين ص ١٠٧ .

الجزء الخامس

المذهب الوظيفى

وقضية المرأة والأسرة

الفصل العاشر

النساء والمذهب الوظيفى في الماضى والحاضر

« ألفرد نورث وايتهد» قال ذات مرة: «السمة العامة الأكثر أمنا للتراث الفلسفى الأوربى هى أنه عبارة عن سلسلة من الهوامش على فكر أفلاطون» (١). ولقد سبق أن رأينا أنه إذا كان المقصود دراسة الفيلسوف للمرأة، فمن الواضح أن عبارة وايتهد لا يمكن الدفاع عنها. فتراث الفكر الأرسطى ـ رغم أنه تم دحضه فى جوانب كثيرة ـ فقد واصل فى العصور الحديثة نشر المناقشات حول موضوع المرأة، وطبيعتها، ومركزها المناسب، وحقوقها فى المجتمع، وأسلوب التفكير السائد عن النساء هو أسلوب وظيفى يقوم على افتراض ضرورة وجود الأسرة النووية التى يرأسها ذكر، وعن دور المرأة داخل هذه الأسرة، والآن وبعد مراجعة مسار الحجة حتى الآن، فسوف نرى كيف أن أسلوب إدراك النساء الذى كان سائدا عبر تاريخ الأفكار، واصلت على الوجود فى كتابات المفكرين المؤثرين فى عصرنا الحاضر.

لقد خرج سقراط وأفلاطون عن معايير القيم المتعددة المنتشرة بين اليونان، ومالا إلى النظر إلى النساء من منظور مختلف عن سابقيهم (٢). وفضلا عن ذلك فإن

(١) لقد عجزت عن أن أجد المصدر الأصلى لهذه العبارة . ولقد اقتبسها أ. لفجوى فى كتابه «سلسلة الوجود الكبرى» كيمبردج عام ١٩٣٦ ص ٢٤ لكن دون أن يحدد مصدرها، وحتى بالبحث فى معجم بنجوين للمقتبسات الحديثة لم أجدها. وضاع السعى أدراج الرياح. ولما كان الاقتباس منسوباً إلى وايتهد فربما ذكره فى إحدى المحاضرات.

(٢) لا أعتقد أن ذلك صحيح، ولقد ناقشته بالتفصيل فى كتابى : «أفلاطون.. والمرأة» مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ـ فليرجع إليه مَنْ يشاء (المترجم).

أفلاطون قام فى محاورة «الجمهورية» بإلغاء الأسرة ناظرا إلى موضوع النساء وطبيعتهن نظرة راديكالية جديدة: طالما أن المرأة لم تعد بعد «زوجة خاصة» - أو تعرّف بوظيفة الأمومة أو تدير المنزل، فقد اضطر، رغم موقفه الذى ينتقص فيه بصفة عامة من قدر جنس الأنثى، لينظر فى قدراتهن كمواطنين أفراد - وكأشخاص ليس لهم وظائف محددة سلفا فى الحياة. إذ يتضمن الكتاب الخامس من «الجمهورية» مناقشة جديرة بالملاحظة عن الفروق بين الجنسين مناسبة سياسيا واجتماعيا، أكثر مما ظهر بعد ذلك فى ألفين من السنين. وبناء على النتائج التى وصل إليها فإن أفلاطون يستغنى عن الهيراركية المعتادة بين الجنسين فى مجتمع تصل فيه الهيراركية إلى أعلى درجاتها. فيصل إلى المساواة الشاملة فى التعليم ويجعل للحراس من الإناث دورا.

وعندما فكر أفلاطون فى إمكانيات النساء، انتهى إلى أن المجتمعات التى حصرتهن جميعا - بلا تفرقة - فى أعمال منزلية أضاعت على نفسها مصادر بشرية إلى أقصى حد - فإنه يجد نفسه فى موقف صعب عندما يعيد الأسرة من جديد فى محاورة «القوانين» مع أشكال أخرى من الملكية الخاصة؛ على حين أن الحجة النظرية للقدرات المتساوية، ومن ثم التربية المتساوية، والوظائف المتساوية للجنسين، قد سارت هنا أبعد من «الجمهورية». عندما يصل الأمر إلى تطبيق المفاهيم، نجد أفلاطون يتراجع؛ من الواضح أن السبب هو أن الزوجة الخاصة لن يُسمح لها بنفس الحياة العامة التى كانت للحراس من النساء، أو النساء الفلاسفة فى الدولة المثالية.

وبالتالى نُظر إلى النساء على أساس وظائفهن ووضعهن المنزلى المعتاد، وكن غائبات تماما عن نشاط المواطنة. وفضلا عن ذلك على الرغم من أنه ذهب فى «الجمهورية» إلى أن طبيعة الرجال وطبيعة النساء شىء واحد بصرف النظر عن الأدوار النسبية التى يقوم بها كل منهما فى عملية الإنجاب : ويذهب أفلاطون فى «القوانين» إلى أن المرأة لابد أن تكون ساكنة هادئة وفية فى حين لابد أن يكون زوجها نبيلا وشجاعا. وهكذا نجد أن طبيعة المرأة لا تقل عن دورها، يرتبط بحضور الأسرة أو غيابها.

ومن الواضح أن معالجة أفلاطون للنساء فى محاورة «الجمهورية» ليست متوازية فى تاريخ الفكر الغربى. والفارق الجوهرى بين مناقشته للنساء فى القوانين، فضلا عن

ذلك ـ والمعالجة الفلسفية المتأخرة لهن ؛ هى أن أفلاطون كان على وعى بما يفعله، بجنس الأنثى، فى حين أن الفلاسفة التالين لايبدون أية إشارة على وعيهم هذا؛ ولما كان أفلاطون يذهب، صراحة، إلى أن الصفات النظرية للنساء لا يمكن أن تُعرف، طالما أن التربية والتنشئة الاجتماعية للجنسين كانت مختلفة للغاية ، و«الطبيعة» التى نسبها للنساء فى القوانين، هى طبيعة عرفية مكتسبة بشكل ظاهر، بدلا من أن تكون طبيعة وصفية، إنها الطريقة التى لابد أن تكون المرأة بها اجتماعية حتى ينجزن وظيفتهن المكتسبة داخل البنية البطرياركية التقليدية التى يفترضها مجتمعه.

ما فعله أفلاطون بالنساء عن وعى، وطبيعتهن فى محاورة «القوانين». فعله، بلا وعى، فلاسفة سياسيون كثيرون، وهم الذين اهتموا منذ أفلاطون بهذا الموضوع : إلى الحد الذى سار فيه أفلاطون قُدما فى المناقشة العقلية للنساء وقدراتهن. وإن كان أرسطو قد أعادها إلى الوراء من جديد، ولم يكن تاريخ الفكر السياسى عن النساء ـ لسوء الطالع ـ حتى العصر الحاضر سوى مجموعة من الحواشي بالتراث الأرسطي. وفى مقابل أفلاطون الفلاسفة الذين نظروا إلى الأسرة على أنها فوق المناقشة ـ جزء أساسى وطبيعى من النظام البشرى ـ قد مالوا إلى النظر إلى النساء من منظور وظائف الجنس والإنجاب. ولا ينظر إلى اهتمامات النساء على أنها منفصلة، وإنما على أنها تندرج داخل اهتمامات الأسرة. كما نُظر إلى هدف النساء على أنه الإنجاب وتربية الأطفال، كما عُرِّفت طبيعتهن من منظور أفضل الخصائص لإنجاز هذه الوظائف.

إن معالجة النساء فى حالة أرسطو نفسه، كانت تتسق مع بنية الفلسفة السياسية بأسرها. بسبب غائيته الأساسية ومعالجته الوظيفية للعالم ككل، فقد أهمل الغالبية العظمى من الشعب ـ الذكور والإناث معا ـ لوضع الوسيلة، التى هدفها تمكين قلّة من الناس من متابعة غاياتهم البشرية الحقة.

غير أنه فى حالة «روسو» فإن المعالجة الوظيفية العرفية، للنساء تقف شاذة خارجة من القياس فى سياق الفلسفة التى تقوم على المثل العليا للحرية والمساواة البشرية. ولقد تجاهل روسو أفكاره الخاصة عن الحالة الأصلية للطبيعة، وتقدم زاعما أن الأسرة البطرياركية طبيعية وضرورية. ومن ثم فلابد أن تُعرّف طبيعة المرأة تبعا لاحتياجاتها.

ولما كان قد تغاضى تماما عن أثر البيئة في التطور البشرى وهو ما طبقه على الرجال فقد ذهب إلى أن المرأة بطبيعتها سلبية، خاضعة ومحتشمة؛ ولابد أن تُربى بتلك الطريقة التى تدعم خصائصها الطبيعية، فبذلك وحده تكون سعيدة فى عالم وجدت فيه لإسعاد الرجل. ولقد عارض بقوة النتيجة التى انتهى إليها أرسطو والتى تقول إن بعض الناس خُلقوا بالطبيعة عبيدا بهدف خدمة البعض الآخر. ومع ذلك فقد فشل «روسو» فى إدراك إمكان تطبيق اعتراضاته على حججه هو نفسه ضد جنس الأنثى. وعلى الرغم من انشغاله المسبق بالفرد الذكر، وحقوقه وحريته، فإن روسو يواصل تطبيق حجج أرسطو عن طبيعة النساء وأغراضهن. وهكذا أصبح دور المرأة فى الأسرة البرجوازية عقليا، وهو أن تنجب وتربى ورثة لا شك فيهم ليرثوا ملكية الأسرة، كما ينبغي عليها أن تمنح زوجها السلوى السارة في مواجهة الواقع الصعب الذى يجده فى العالم الخارجي، وأن تطيع زوجها بلا مناقشة. وأن تعتمد عليه اعتمادا تاما، وأن تقيم سمعتها كإنسانة عفيفة على أنها أثمن ما تمتلك ـ وذلك كله هو ما تمليه الطبيعة. وعلى حين أن تشخيصه النهائى للرجل أنه يمكن أن يُربى ليكون إما فردا أو مواطنا لكن ليس الاثنين معا، أما النتيجة المأساوية للمرأة فهى أنها لا تكون هذا ولا ذاك.

ولقد حاول جون ستوارت مل أن تتكامل النساء كأشخاص لها حقها الخاص فى فلسفته السياسية الليبرالية. ولقد أدرك عبث الدعوى القائلة بأن الخصائص المعاصرة لجنس المرأة التى تُرى أنها كانت على الدوام تابعة لجنس الرجل هى التى تشكل طبيعة الأنثى. لا أحد يمكن أن يزعم أنه يعرف طبيعة المرأة إلى أن تتحرر المرأة وتطور هذه الطبيعة، وبسبب اقتناع مل بأهمية السعادة البشرية للفرد فقد أصبحت الحرية والعدالة هما الأساس فى معالجته لقضية تحرير النساء. غير أنه إلى الحد الذى كانت رؤيته للمرأة المتحررة قاصرة عن المساواة التامة فى الفرص وفى القوة، فكانت بذلك شاهدا على القضية التى تقول إن موقف الفلاسفة من الأسرة، قبل أى شيء آخر، هو الذى يحدد نتائجهم حول حقوق النساء ودورهن الاجتماعى.

ومن ناحية أخرى لقد رفض جون ستوارت مل ـ يقينا ـ العديد من التفاوتات والفروق ـ وعدم المساواة القانونية والعرفية للأسرة البطرياركية، فهو لم يزعم ـ كما فعل

كثيرون - أن أفضل اهتمامات لكل أعضاء الأسرة، تندرج ضمن اهتمامات رأس الأسرة الذكر، وهكذا انتهى إلى أن النساء لابد أن يكون لهن حقوق سياسية ومدنية متساوية، ونفس التعليم ونفس الفرص لكسب قوت معيشتهم مثل الرجال. ومن ناحية أخرى فإن مل لم يتناول قط أو يعترض على أن المحافظة على الأدوار التقليدية بين الجنسين داخل الأسرة، بل يذهب صراحة إلى أنها مناسبة ومطلوبة. وعلى الرغم من اعترافه الصريح بالحد الذى يعوق فيه الانشغالات المنزلية النساء عن التقدم فى مجالات الحياة الأخرى، فإنه لم يلق بالا إلى إمكان مشاركة الجنسين فى الأعمال المنزلية وتربية الأطفال. والزعم بأن النساء المتزوجات لا ينبغى أن يكسبن قوتهن أو يسعين إلى وظيفة إلا بمقدار ما تسمح به الالتزامات المنزلية ، يعنى أن تأييد مل لقضية المرأة مقيد. والواقع أنه تسامح مع مواصلة وجود الفروق الملحوظة فى استعمال السلطة، وفى إتاحة الفرص أمام الرجال والنساء المتزوجين. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه يذهب إلى أنه لابد أن يسمح للنساء بحق المواطنة . فليست ثمة طريقة على الإطلاق لواقع الحياة كما تصورها يسمح لهن أن يكن مواطنات ، فى حين أن مل استثناء من بين الفلاسفة السياسيين - حاول أن يعالج النساء كأفراد ويعتبر سعادتهن وحريتهن مهمة بقدر أهمية سعادة وحرية الرجال، فإن إحجامه عن مناقشة البنية التقليدية للأسرة والأدوار الأساسية فيها منعه من النجاح الكامل فى تحقيق هدفه.

إن أهمية التحليل السابق تصل إلى ذروتها من واقعة أن أسلوب التفكير الوظيفى عن النساء، وحقوقهن، وحاجاتهن، ووضعهن فى المجتمع، لم تمت على الإطلاق. ولقد تم إحياء المذهب الوظيفي ككل في العقود الأخيرة، لاسيما فى ميدانى علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى. وهناك مثلان على ذلك : أعمال «إريك اريكسون» فى التحليل النفسى، و«تالكوت بارسونز» فى علم الاجتماع - وهما مثلان يكفيان للبرهنة على خط البرهان السائد فى قضية المرأة والأسرة، يوازى خط البرهان عند روسو وأرسطو ومن المهم أن نفهم كيف أن هذا الأسلوب فى التفكير - إذا ما طبق على النساء والأسرة - فإنه يحتفظ بهذا الالتماس.

لقد طرح «فرويد» هذا السؤال المثير : ما الذى تريده المرأة ؟ (١) على عدد من علماء النفس من نوى المكانة، وكذلك من علماء التحليل النفسى، ولم يترددوا فى تقديم الإجابة التى تدعم الفكرة القديمة والتى تقول إن المرأة ومطالبها واحتياجاتها تحددها خصائصها الجنسية والتناسلية (٢) ، فبروتو بتلهيم

مثلا ـ وهو يتحدث عن موضوع النساء فى المهن العلمية ـ يؤكد :

«علينا أن نبدأ من إدراك أن النساء ـ إذا أردن أن يكن عالمات أو مهندسات ممتازات، فهن بحاجة أولا وقبل كل شيء أن يكن صاحبات ورفيقات، بطريقة أنثوية للرجال، وأن يكن أمهات» (٣).

ولقد شعر بعض الباحثين من الذكور أنهم ليسوا مضطرين أبدا لإخفاء حقيقة أنهم يعرّفون النساء ـ وظيفيا ـ من حيث علاقتهن بحاجات المجتمع. فعالم التحليل النفسى جوزيف راينولد يقول مثلا : «المرأة هى التربية والرعاية ... ويقول لنا علم التشريح إن حياة المرأة ... عندما تنمو بلا قلق من وظائفها البيولوجية وبلا تخريب لأنوثتها، ومن ثم عندما تدخل مجال الأنوثة بالشعور بالغيرية. فإننا عندئذ سوف نبلغ الحياة الطيبة فى عالم نأمن أن نعيش فيه» (٤).

ومن الواضح أن النساء عندما يتأقلمن اجتماعيا بنجاحٍ مع الإيمان بأن تشريحهن هو مصيرهن، فإننا فى هذه الحالة (مَنْ ؟) سوف نعيش حياة طيبة.

وبالطبع لا أحد من هؤلاء يبعد كثيرا عن الأفكار التى عبَّر عنها روسو عن المرأة، غير أن النمط الحديث لهذا الأسلوب فى التفكير موجود عند «إريك إريكسون» (Erik

(١) أرنست جونز «حياة سيجموند فرويد وأعماله» نيويورك ١٩٦١ ، المجلد الثانى ص ٤٢١ .

(٢) انظر تومى فيشتين «علم النفس ـ يشكل الأنثى» وأنا مدينة لفيشتين لتوجيهى إلى الأمثلة التى ذكرتها.

(٣) «التعهد المطلوب من المرأة لكى تدخل مهنة علمية فى الجمعية الأمريكية فى الوقت الراهن» ... المرأة والمهن العلمية، مأدبة حول النساء الأمريكيات فى العلم والهندسة. أدارها ج. ماتفليد و س. فان ايكن ـ كيمبردج – ماسوشست عام ١٩٦٥ ص ١٥ .

(٤) «الخوف من أن أكون امرأة » نيويورك عام ١٩٦٤ ص ٧١٤ .

Erikson) - لقد حاول إريكسون فى محاولة لإحياء المفهوم السلبى لفرويد القائل بأن تطور شخصية الأنثى مستمد إلى حد كبير من شعور الفتاة الصغيرة بالحسد نحو القضيب - أقول: حاول أريكسون بدلا من ذلك أن يذهب إلى أن التطور يتم حول امتلاك «مكان داخلى» له قوة هائلة هو : **الرحم** (١). فقدرة المرأة على حمل الطفل وتغذيته ليست إذن مجرد جانب من طبيعتها، فهويتها كلها، وحياتها التى تحياها يدوران حول ذلك «المكان الداخلى» الخاص بها، ورغبتها فى امتلائه.

ويخبرنا إريكسون أن «الفراغ هو الصورة الأنثوية للعذاب ... التجربة القياسية لكل امرأة» (٢). وأنه أيا ما كان المجال الذى تقتحمه المرأة فلابد لها أن تتخذ معها خاصيتها الأنثوية الخاصة - التى عرفها بأنها «المكان الداخلى»؛ ففى مجال السياسة - مثلا - فيما يقول إريكسون: «لن يتحقق تأثير النساء تماما، ما لم تعكس بلا أعذار وقائع «المكان الداخلى» و«إمكانات وحاجات النفس الأنثوية» (٣) وبالتالى فإن النساء سوف ينجزن نوعا من الأدوار فى الحياة يختلف عن دور الرجال. وكلما فعلن ذلك، فإنهن لن ينسين أبدا «التخطيط الأساسى» الفريد لأجسامهن. ما دامت المرأة ليست أبدا مجرد امرأة، فهى لا تستطيع أن ترى أهدافها بعيدة المدى إلا فى تلك الأساليب من النشاط التى تشمل وتتكامل مع استعدادتها الطبيعية » - فيما يقول إريكسون (٤).

وهكذا يزعم إريكسون - بطريقة إيجابية لا تقل عن طريقة روسو - أنه يعرف النساء على حقيقتهن وماذا يشبهن على نحو طبيعى. غير أن الاستدلال الذى يستخدمه فى هذا الموضوع ليس حاسما ولا مقنعا أكثر من استدلال روسو. فبرهانه على أن النساء على وعى أساسى بـ «المكان الداخلى» عندهن نتيجة لتجارب كان

(١) «المكان الداخلى ، والمكان الخارجى ، تأملات حول الأنوثة».
(٢) «المكان الداخلى ، والمكان الخارجى » ص ٥٩٦ .
(٣) «المكان الداخلى ، والمكان الخارجى » ص ٦٠٤ .
(٤) «المكان الداخلى ، والمكان الخارجى » ص ٦٠٥ .

الأولاد والبنات فى سن مبكرة يطلبون تركيب مشاهد من عدد من اللعب المعطاة [١]. ويستخدم إريكسون اختلاف المناظر التى يكوّنها الجنسان على أن شخصياتهم تأثرت تأثرا كبيرا باختلافات الأعضاء الجنسية وأعضاء التناسل بينهما. مما يذكرنا بإهمال روسو عند اكتشافه لتلك الاختلافات الطبيعية بين الجنسين وتأثير البيئة فى الطفل فى سن السادسة. ويرفض اريكسون التفسير «الاجتماعى» الخالص بطريقة قطعية لا تقبل النقد على أساس أن مثل هذا التفسير لا يستطيع أن يفسر **جميع** الاختلافات التى نشاهدها. كما يرفض النظر إلى المؤثرات فى المشاهد التى يبنيها الأولاد والبنات، على أنها ذات مغزى، تلك المؤثرات فى تجارب اللعب عند كليهما فى ثقافة تقدَّم فيها كثرة من اللعب والأنشطة التى تعتبر مرتبطة بدقة بالجنس، أو توحيدها بالسلوك المشروط اجتماعيا وتطلعات الآباء والبالغين الآخرين بجنسهم هم.

ويذهب إريكسون فى هذا البحث - فيما بعد - إلى أن الضرورة البيولوجية للحياة البشرية هى التى تجعل من تربية الطفل «الوظيفة الفريدة للمرأة». ومن ثم فالبيولوجيا هى التى تفسر الكثير من الاختلافات التى نلاحظها فى الفتاة الصغيرة. لا فقط رد الفعل على الأشياء بحنان ورقة أكثر بكثير من الولد ، بل إنها تعلمت أيضا أن ترضى بسهولة داخل دائرة محدودة من الأنشطة، وهى تُبدى مقاومة واندفاعا أقل من ذلك النوع الذى يقود الأولاد والرجال فيما بعد إلى الانحراف [٢]. وفى غياب أى اعتبار للتنشئة الاجتماعية بين الجنسين أو التوقعات التى يتنظرها منهما المجتمع، فكيف يفترض أن نؤمن بأن مثل هذه الاختلافات هى نتيجة للبيولوجيا ؟ إن نتائج روسو المماثلة لم تتأسس على شواهد أشد سوءا من هذا الدليل.

على الرغم من أن «إريكسون» يبرهن بسهولة على درجة غير عادية من التفكير المشوش، فإن هذا التفكير هو الذى يعوق باستمرار المناقشة العقلية للفروق بين الجنسين، تماما مثلما أن معالجة «روسو» لهذا الموضوع اختلطت فيها العبارات الوصفية مع العبارات المكتسبة وغُزلا فى ضفيرة واحدة. يخبرنا إريكسون، مثلا، فى

(١) «المكان الداخلى ، والمكان الخارجى » ص ٥٨٨ - ٥٩٢ .

(٢) «المكان الداخلى ، والمكان الخارجى» ص ٥٩٨ - ٥٩٩ .

عبارة حاسمة بالنسبة لحجته: «إن المرأة عليها التزامات بيولوجية وسيكولوجية وأخلاقية تجاه رعاية الطفولة البشرية»[1]. ومن الصعب على المرء أن يعرف معنى «الالتزامات البيولوجية»، فالالتزام بغير شك هو شيء يأخذ المرء المقصود على عاتقه القيام به. أما القول بأن لدى المرأة القدرة على حمل الأطفال فهو مسألة لا شك فيها، لكن أن تقول إن ذلك التزام بيولوجي دع عنك الرعاية التامة للطفل - فهو قول لا معنى له. أما بالنسبة لالتزامات المرأة السيكولوجية والأخلاقية لتربية الأطفال فهما معا - على الأقل إلى حد كبير - يرتبطان بالثقافة. والأولى، بدرجة غير معروفة ، نتيجة لظروف دور الجنس. فصهرهما اريكسون معا كواقعة بيولوجية عامة مع العوامل المكتسبة ثقافيا هي طريقة عنيفة ليستمد نتيجته غير المضمونة القائلة بأن تربية الطفل هي بالضرورة مهمة «تستغرق سنوات من الساعات التي تخصصها المرأة للعمل»[2].

وأهمية كتاب إريكسون في الدفاع عن الوضع القائم، في أنه يضفي تصديقا من علوم القرن العشرين على أسطورة قديمة. وهذه الأسطورة القديمة تزعم أن تمايز الأدوار بين الجنسين الموجود وتطلع الأولاد والبنات إلى أدوار مختلفة تماما في المستقبل لا يرجع إلى مؤثرات البيئة أو تصديقات اجتماعية وإنما هي تعود إلى فروق جنسية فزيائية. ومن ثم فإن انحصار الغالبية العظمى من النساء في المنزل أو أوضاع قانونية دنيا، في مجال الوظائف، ليست على الإطلاق مسألة شاذة في العالم الحديث. أو أنها مسألة تجد المرأة الطبيعية من ذات نفسها سببا لتحديه. وهذا مما يؤكده لنا اريكسون، لأن البيولوجيا النسائية ذاتها تؤكد أن المرأة - في مقابل الرجل الذي غزا الفضاء ونشر الكثير من الأفكار، قد وجدت هويتها في الرعاية التي تقوم بها بجسدها وفي الحاجة إليها، ويبدو أنها سلَّمت بأن المكان الخارجي في العالم ينتمي إلى الرجال [3].

والمهمة التي يقوم بها علماء النفس تكملها مهمة علماء الاجتماع، لا سيما أولئك الذين ينتمون إلى «مدرسة الوظيفة البنيوية». «تالكون بارسونز» وزملاؤه في كتاب

(١) المكان الداخلي، والمكان الخارجي ص ٥٨٦ .
(٢) المكان الداخلي، والمكان الخارجي ص ٥٩٨ (والتشديد من عندي) .
(٣) المكان الداخلي، والمكان الخارجي ص ٥٩٣ .

«الأسرة، والتنشئة الاجتماعية وعملية التفاعل»، وفى عدد من المقالات التى أخذت على عاتقها البرهنة على أن الوظائف الأساسية التى تقوم بها الأسرة النووية من أجل المجتمع يفرقون بين تمايز العرف بين أدوار جنس الرجال وجنس النساء. فلو أن اريكسون فى معالجته للنساء، هو «روسو» هذا العصر، فإن التحليل الوظيفى عند «تالكون بارسونز»، للأسرة ولدور المرأة داخلها تكشفه على أنه أرسطو العصر.

بارسونز - على خلاف إريكسون - لا يبدو أنه يؤمن بدور العرف بين الجنسين الذى يتحدد بيولوجيا عن طريق تمايز الأدوار فى الإنجاب. فقد أصبحت واقعتا الحمل والرضاعة، بالأحرى، الأساس لدور مختلف أتم الاختلاف وأسلوب حياة للنساء ينبغى تفسيره عن طريق عامل تأمل فى الأسرة. يقول بارسونز «الواقع أننا نذهب إلى أنه ربما كانت أهمية الأسرة ووظائفها للمجتمع تشكل المجموعة الأقصر من الأسباب التى تجعل هناك تفرقة وتميزا بين الأدوار الاجتماعية وأدوار الإنجاب بين الجنسين» (١) وهكذا نجد أن وظائف أساسية فى الأسرة النووية الحديثة هى التى تحدد بالضرورة «مكان المرأة».

لقد انتقد علماء الاجتماع المحدثون المناصرون لقضية المرأة كتاب «بارسونز» (٢).

غير أن هناك عدة مسائل تحتاج إلى مناقشة فى هذا السياق:

أولا: أن بارسونز - مثل أرسطو فى نظرته إلى المدينة وتدبير المنزل اليونانى - نظر إلى المجتمع الأمريكى فى أربعينيات وخمسينيات هذا القرن وإلى الأسرة النووية التقليدية على أنها الأساس فى نظريته. فقد سلَّم أن الأعضاء الراشدين فى الأسرة «الطبيعية» يعتمدون على رجل له وظيفة وامرأة إما أن تبقى أو أن تتجه - إذا ما كانت تعمل - إلى أن تشغل وظيفة لا تنافس بها مكانة زوجها (٣). وهو يعرّف وضع المرأة

(١) الأسرة والتنشئة الاجتماعية وعملية التفاعل ص ٢٢ .

(٢) انظر مثلاً أن أوكلى «عمل المرأة» ص ١٧٨ و ص ١٨٥ . وكتاب جوليت ميتشل «وضع المرأة» ص ١١٦ - ١١٧ .

(٣) الأسرة والتنشئة الاجتماعية - ص ١٢ - ١٥ و «السن والجنس فى البنية الاجتماعية فى الولايات المتحدة الأمريكية» ص ٦٠٥ ، ص ٦٠٨ - ٦٠٩ .

المتزوجة بأنه الوضع المستمد من مستوى وظيفة زوجها . أما مسألة وضع المرأة بالمقارنة بوضع الرجل فمهما اعترف بالتفاوت وعدم المساواة ترجع إلى العلاقات غير المتناسقة بين الجنسين مع البنية الوظيفية»(١).

ولم يكن بارسونز غير واع أن هناك مشكلات، لا سيما بالنسبة للنساء، تنتج عن بنية دور الجنس فى الأسرة النووية التى يعتبرها أمرا مسلما به. وهو يقول عن الانفصال الحديث الصارم بين «العمل» الخارجى فى العالم عن عمل المنزل : «إنه يحرم المرأة من دورها كشريك فى عمل مشترك». فهى تترك مع وظائف نفعية فى تدبير المنزل الذى يمكن اعتباره نوعا من شبه الوظيفة (٢). وهو يشير إلى أنه على الرغم من أن القدرة الأمريكية العالية على تحمل المشاق. فإن نساء الطبقة المتوسطة يتجهن نحو الخدمات المنزلية كلما سمحت القدرات المالية، كى يعزلن أنفسهن عن إتمام الأعمال المنزلية، وليقمن بدور فى النشاط الاجتماعى حتى يتجنبن «وصمة أنهن زوجات فحسب» (٣). كما يعترف كذلك بأن المشكلات التى تنشأ من واقعة دور النساء فى تربية الأطفال تنتهى فى العادة بأن يكون أزواجهن على قمة وظائفهن. إن الطبيعة التى تحصر حياة المرأة فى المنزل والتخصيص الضيق لحياة الرجال فى العمل ليس عملا وحيدا بتاتا لكلا الجنسين كما يقر بذلك. على حين أن الرجل يمكن أن يعوض بما ينجزه وبمسئوليته عن هذه الوظيفة - فيما يعترف بارسونز - فإن تمايز دور الجنس الصارم بالنسبة لمجتمعنا يلحق بالمرأة أعظم الضرر. كتب يقول : «من الواضح تماما أنه فى دور الأنثى الناضجة، هناك من العناء واللاأمان، ما يكفى تماما، لكى يجعلنا نتوقع انتشار مظاهر السلوك العصبى» (٤).

ومن المدهش - بصفة خاصة - بعد أن يكوّن لدينا مثل هذا الإدراك بعض نتائج بنية أدوار الجنسين كما ينظمها العرف - أن يرفض بارسونز النظر فى إمكانيات

(١) السن والجنس ص ٦٠٥ .

(٢) السن والجنس ص ٦٠٩ .

(٣) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص ١٢٩ .

(٤) السن والجنس ص ٦١٣ .

التغيير؛ فهو يؤكد - بغير تعليق - أن دور الجنسين قد أصبح أكثر تحديدا لا أقل تحديدا (لقد كان يكتب، بالطبع قبل بداية الحركة النسائية السائدة). الحركة العاملة للنساء فى نمط «رجولى» للسلوك. فيما يعتقد «لن يكون ممكنا إلا مع التغيرات العميقة فى بنية الأسرة» وهو ينظر إلى «البنية التقليدية للأسرة» على أنها أكثر جوهرية مما كانت من قبل من منظور وظائفها، الاجتماعية الحيوية [1]. ويتضمن ذلك أن مثل هذا التغير العميق مهما كانت عواقبه على الصحة العقلية لنصف السكان، ليس مسألة مطروحة للنقاش.

ومن تحليل يأخذ البنية الاجتماعية المعاصرة على نحو ما هى قائمة - ينزلق بسهولة شديدة إلى دور التنبؤ، أو بالأحرى توصيف، المستقبل، وهو يميل إلى البدء بأساس الأسرة الأمريكية فى عصره - ثم يدعى أن النتائج التى وصل إليها ليست «مرتبطة بالثقافة» تذكرنا، إلى أقصى حد، بموافقة أرسطو وتصديقه على الوضع القائم بالبرهنة على أنه النظام الطبيعى للأشياء. وبعد أن يبرر سيطرة الذكر داخل الأسرة، نتيجة لموقف الزوج فى عالم الوظائف. يستمر بارسونز ليؤكد :

«حتى لو كان من الممكن أن يكون للمرأة المتوسطة نوع معين من الوظيفة - وهو يبدو ممكنا - فليس من الممكن فيما يبدو أن ينقلب هذا التوازن النسبى، أو تنعكس الأدوار أو أن يمحى تماما التمايز الكيفى فى هذه الجوانب» [2].

ويقتبس بارسونز - تأكيدا لهذه النظرة - التوزيع الحالى للنساء على قوى العمل، وواقعة أنهن يشغلن أدوارا سائدة ومعبرة تدعم أدوار الرجال. تماثل دور الزوجة الأم فى الأسرة. فى حين أنه يدرك أن هناك رابطة بين الأدوار الداعمة والأدوار التابعة المخصصة للنساء سواء فى داخل الأسرة أو خارجها، ولم يكن بارسونز على الإطلاق يميل إلى القول بأنه ربما كان هناك أساس عقلى ولو ضئيل لهذا الدور المخصص لكلا

(١) السن والجنس ص ٦١٠ .

(٢) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص ١٥ وهامش ١٣ .

الجنسين، واقعة أنه حتى فى ميدان العمل تقوم النساء بأدوار التربية والرعاية، التى يفترض أنها تعزز الاقتناع بأن هذا هو دورهن المناسب داخل الأسرة.

هناك نقطتان أساسيتان فى حجة بارسونز حول أهمية تمايز الأدوار بين الجنسين هما أن الأسرة ـ كأى جماعة صغيرة ـ لابد أن يكون لها قائد معبر، وقائد منفذ، وأنه من المفروض أن الأم تقوم بالدور الأول فى حين أن الأب يقوم بالدور الثانى. ولقد انتقدت "آن أوكلى" الزعم الأول انتقادا جيدا فأشارت إلى أن جميع موضوعات التجربة التى اعتمد عليها بارسونز هى نتاج التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة النووية من النوع الذى استهدف أن يستمد نتائجه منه، ومن ثم فإن الجماعات الصغيرة التى تشكلت من المحتمل جدا أن تكون على غرار بنية أسرة العرف، وأن النهاية التى انتهى إليها بارسونز والتى تقول إن الخصائص الملاحظة هى «خصائص تلك الجماعات الصغيرة فى كل مكان» لا تقوم على أساس [١].

لكن دعنا نقبل للحظة هذه النتائج عن أدوار القيادة فى الجماعة الصغيرة، ومن ثم فى الأسرة، فلماذا يخصص للأم الدور التعبيرى، وللأب القيادة الفعالة فى الأسرة ؟ ويذهب بارسونز إلى أن الدور التعبيرى للأم مستمد من واقعتى الحمل والرضاعة. وعن طريق إهمال الواجبات، ـ إن الأب ـ طالما أنه لا يستطيع إنجاز هاتين الوظيفتين ـ لابد أن يخرج للعمل ويصبح القائد الفعال [٢] لكن مادام بارسونز ينكر أى صلة بين المرحلة الجنينية والتنشئة الاجتماعية للطفل، وهو يكتب ذلك فى عصر بلغت فيه زجاجة الرضاعة أوجها، وأن وظيفة التغذية تثبط همتها مهنة الطب ـ فيبدو أن الأساس يتضاءل جدا فى تخصيصه أدوار حياة طويلة على أساس الجنس. ويبدو أن بارسونز كان، إلى حد ما ، على وعى بهذه المشكلة رغم أنه يكتب بصفة عامة من منظور «علاقة الأم بالطفل» ويسمى مربية الطفل بالأم، خلال مناقشته للمرحلة الحاسمة للاعتماد الشخصى يقول إن ما هو جوهرى لتطور «أنا الطفل» هو «التعلق». بموضوع واحد أو فئة من «الموضوعات الاجتماعية» التى تعتبر الأم النموذج الأصلى لها. ولقد كان حريصا أن يشير إلى أن «مندوب الرعاية» هو المفهوم الأساسى وأنه ليس ثمة حاجة

(١) عمل المرأة ص ١٨١ ـ ١٨٥ .

(٢) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص ٢٣ .

إلى أن ينحصر فى شخص واحد معين؛ فتلك هى الوظيفة الجوهرية (١) لكنه فى كل مرة يعود إلى تسمية «مندوب الرعاية» بالأم، مضللا القارئ حول الانطباع العام الذى تمت البرهنة على أنه بالضرورة دور الأنثى.

من الواضح أن بارسونز يعتقد أن التمايز الواضح بين أدوار الوالدين خلال «مرحلة أوديب» بالغ الأهمية فى التنشئة الاجتماعية للطفل، والسبب أن الطفل فى هذه المرحلة يتقمص شخصية الأب (أو الأم) حسب جنسه (أو جنسها). لابد أن يتوجه بنجاح الدور المناسب لجنسه، وهذا جزء حاسم من امتصاص الطفل «للنمط المؤسس فى المجتمع» (٢) لكى تصبح الفتاة «شخصا مطيعا ومتكيفا» ويصبح الابن «منجزا فنيا على نحو مقنع» (٣). ولابد من صبغهما بالصبغة الاجتماعية فى الأسرة النووية التى يتم فيها هذا التمايز لأدوار الجنسين ويلاحظ بوضوح. لكن من المؤكد أن هناك شيئا أشبه بالدور فى هذا الاستدلال. فجزء كبير من ضرورة أدوار الجنس تعتمد على الحاجة إلى التنشئة الاجتماعية للأجيال القادمة، فى أدوار الجنس حتى يستطيعا بدورهما أن يصبغا أطفالهما بالصبغة الاجتماعية لأدوار الجنس.. وهكذا إلى ما لا نهاية وبصفة خاصة طالما أن بارسونز كان على وعى ببعض النتائج غير الصحية لأدوار الجنسين التى يقول بها العرف؛ فإن المرء ليعجب لماذا اهتم كل هذا الاهتمام للاحتفاظ بها؟

لقد كان بارسونز ـ بوصفه عالم اجتماع ـ مؤهلا تماما للقيام بالتحليل النظرى للمؤسسات الثقافية التى تفرق بين الجنسين، غير أنه ليس له ما يبرر ـ أكثر من أرسطو ـ أن يعرض النظرية من مجموعة جزئية تاريخية خاصة من المؤسسات كحكم على السلوك البشرى من منظور الأزل. والطبيعة الأكاديمية المحايدة المزعومة لدراسته لم تظهر حقيقة نتائجه الرجعية عن ضرورة تحديد أدوار صارمة للجنسين لكى نحافظ على صحة المجتمع الوظيفى.

(١) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص ٤٣ و ص ٦٣ .

(٢) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص ٣٥، ص ٨٠ ، ص ٩٤، ص ٩٨، ص ٣٨٧ .

(٣) الأسرة والتنشئة الاجتماعية ص ٥١ شكل ٤ .

وهكذا نجد أنه فى نفس العصور الحديثة كان هناك تصديق قوىّ على أسطورة التفرقة بين الجنسين من علماء لهم نفوذ مؤثر فى المجر الرئيسى لعلومهم. إن استدلال روسو عن طبيعة النساء يوجد هنا نماذج له وقد مثّله اريك إريكسون، ومزاعم أرسطو عن الطبيعة المقدسة التى لا تتغير لبنية الأسرة القائمة تمثلها بوضوح مدرسة بارسونز فى علم الاجتماع التى عززت المبرر للمعالجة التى تفرق بين الجنسين، واستمر ذلك حتى بداية الحركة النسائية فى أواخر الستينيات التى بدأت فى كسر الاحتكار، وفضلا عن ذلك فإن الرجال والنساء معا، تغنّوا أثناء تنشئتهم الاجتماعية على الغبار المتساقط من هذه الآراء : من خلال الكتب المدرسية، والإعلانات ، وتنشئة الطفل، وقنوات أخرى لا حصر لها «الطبيعة» المكتسبة المفروضة على النساء بسبب بيولوجيا التناسل عندهن وينضم إليها الزعم بأن بنية الأسرة كما يحددها العرف، لا تفترضها فى الواقع أية آراء بديلة.

الفصل الحادى عشر

الأشخاص والنساء والقانون

ننتقل الآن إلى مجموعة من الأفكار كان لها - ولا يزال - تأثير مباشر على الأوضاع التى تعيش فيها النساء فى هذا البلد. وأعنى بذلك القانون، وبصفة خاصة تعرضه للمراجعة التشريعية أمام أعلى المحاكم فى هذا البلد. ومن هنا يصبح من الواضح أن الأمر لم يكن فقط فى تاريخ الفكر السياسى ، والأبراج العاجية للأوساط الأكاديمية التى خدمت الأساليب الوظيفية للفكر فى تبرير المعاملة غير المتساوية للنساء. ولقد استخدمت المحاكم أيضاً فى الماضى وحتى يومنا الراهن حججاً نفعية تقوم على الدور التقليدى للنساء داخل الأسرة - المعترف بأنه دور حتمى وطبيعى - فى صنع كثير من القرارات الهامة والمتميزة من حيث نوع الجنس.

إن المساواة بين الأفراد أمام القانون قد عبَّر عنها بوضوح الدستور فى الولايات المتحدة؛ وتقضى المادة الرابعة عشرة المعدّلة أنه:

«ينبغى أن لا تقوم أية ولاية بسن قانون أو فرضه - أى قانون من شأنه أن يحرم المواطنين فى الولايات المتحدة من المزايا - أو الحصانة - التى يتمتعون بها. أو أن تقوم أية ولاية بحرمان أى شخص من حق الحياة أو الحرية أو التملك بدون الإجراءات القانونية اللازمة، وأن لا تنكر على أى شخص فى نطاق سلطتها الحماية المتساوية من القانون».

فى ضوء هذه الشروط، بالإضافة إلى **بند الإجراءات الواجب اتخاذها** فى المادة الخامسة المعدّلة - فقد يبدو غريباً من الوهلة الأولى أن المادة المعدّلة الخاصة بالحقوق المتساوية التى هى بالتحديد لا تسمح بالرفض أو الحرمان للحقوق على أساس الجنس أن تكون ضرورية. لأنه بالرغم من أن المادة الرابعة عشرة المعدّلة قد قُصد

بها بالتحديد التأكيد على المساواة القانونية للعبيد المحررين(١). فإن البنود المذكورة فيما سبق تشير إلى كلمة «أشخاص». وعلى الرغم من ذلك ـ وخشية أن نقفز سريعاً إلى نتيجة مؤداها أن كلمة «أشخاص» تشمل تلقائياً النساء، فإن من الضرورى أن نتذكر أن القسم الثانى من نفس المادة، وفى إشارتها إلى تعيين الممثلين قدمت كلمة «ذكر» إلى الدستور لأول مرة. وكما لاحظ المحامى الدستورى «كيث جنسبرج» أن العبارات الضخمة فى القسم الأول من المادة الرابعة عشرة المعدّلة «كان يجب على أحسن تقدير أن تشير إلى أنها تنطبق على النساء».(٢) والواقع أن تاريخ الحجج والقرارات الخاصة بالمحاكم فى قضايا التفرقة أو التمييز بين الجنسين على مدى القرن الماضى يثبت أنه من خلال المعنى المناسب، فإن النساء قد حُكم لهن أن يكن من الأشخاص. وبينما كشفت دراسة عام ١٩٧٢ عن أن ما يزيد عن ثمانمائة قسم من مجموعة قوانين الولايات المتحدة. والتى اشتملت على إشارات صريحة للجنس وأنه يوجد العديد من آلاف القوانين المشابهة الخاصة بالولايات ـ فإن التفسير القانونى كان على نحو لم يكن عليه حتى عام ١٩٧١، حين حصلت المحكمة العليا بالولايات المتحدة إلى التمييز المبنى على الجنس غير دستورى وفى هذا الجزء سوف نقوم بتحليل الأفكار، والحجج الخاصة بالنساء التى دعمت مظاهر التمييز بالقانون، ونبيّن المدى الذى اتجهت إليه طرق التفكير عن المرأة ومكانتها فى المجتمع، والتى ما زالت تسود الفكر السياسى الغربى، وما زالت تصر على تفسير النظام القانونى الأمريكى الحديث على هذا النحو.

ومثلما رأينا بصدد تفسير الفلاسفة، فإن المفتاح الرئيسى لفهم التفسير القانونى فى موضوع المرأة هو الأسرة والمزاعم الخاصة بدور المرأة فيها ـ فما من شك فى أن الأسرة التى يرأسها الرجل قد اعتبرها كل من المشرّعين والمحاكم

(١) أصدرت المحكمة العليا فى عام ١٨٧٢ أى بعد أربع سنوات فقط من التصديق على تعديل المادة الرابعة عشرة ـ قراراً يقول إنه ليس من المحتمل أبداً أن يؤخذ فى الاعتبار فى بند الحماية المتساوية أى نوع آخر من التفرقة سوى التفرقة العنصرية. انظر روث جنسبرج «الجوانب الدستورية المبنية على أساس الجنس» ص ١٢٠ وقد ثبت خطأ النبوءة، بالطبع، فيما بعد.

(٢) الجوانب الدستورية ص ٢ .

الأساس الرئيسى للمجتمع فى الولايات المتحدة. وكما قال أحد القضاة فى إحدى المحاكم عام ١٩٤٩ التى رفض فيها منح الوصاية لامرأة على ابنتيها بسبب فسوقها (لأنها زانية) ـ قال القاضى: «إن مجتمعنا بأسره مبنى على قضية السياسة على نحو مطلق، وهى أن الزواج الذى يخلق أهم علاقة فى الحياة له الأثر الأكبر فى الأخلاق والحضارة» فى حياة الشعوب أكثر من أية مؤسسة أخرى(١).

وفى قضية أخرى من قضايا عام ١٩٥٣ ـ أقر القاضى أن **رفض حق الزواج فى اختيار** مكان الإقامة، يؤدى إلى التضحية بوحدة الأسرة وهى الوحدة (أو الكيان) الذى تبنى عليه حضارتنا..»(٢). ولما كانت الأسرة هى الوحدة **الغربية** للمجتمع فإنه يبدو غريباً أن الدستور ـ وبخاصة وثيقة الحقوق ـ لم تذكرها ولكنها ذكرتها بالكامل بلغة الأشخاص الأفراد. وهذا شىء غريب. **وعلى** الرغم من ذلك فإنه فقط حينما يدرك المرء أن هؤلاء «الأشخاص» الذين أشار إليهم الدستور، ـ تماماً كالموافقين على العقود الأصلية عند هوبز، ولوك ، وروسو ـ لم تشمل هذه العقود كل فرد بالغ، بل فقط رؤساء الأسر من الذكور، كل واحد منهم من المفهوم أنه يمثل مصالح هؤلاء الذين يشكلون المحيط الأبوى. ويؤكد توماس جيفرسون فى إشارته الصريحة إلى أن واضعى الدستور فى أقصى ما كانوا يحلمون به ـ لم يقصدوا بعبارة «الأشخاص» فى دستورهم أن تعنى أكثر من ذلك ـ يقول: «لو كانت دولتنا ديمقراطية خالصة، فإننا كنا سنستثنى من تداولاتنا المرأة التى يجب أن لا تختلط بتجمعات الرجل بلا شرح لمنع حرمان الأخلاق والتباس "القضايا»(٣). وعلينا أن

(١) بونيم ضد بونيم ٢٩٨ نيويورك ٣٩١ . مقتبس فى «مينارد ضد هل» ١٢٥ الولايات المتحدة ١٩٠، ٢٠٥ .

(٢) 75 Ariz. 308, 309. وقد اقتبسه «ليون كانوفتس» فى «النساء والقانون ثورة لم تتم» ص ٥٠ .

(٣) مقتبس فى م. جروبرج «النساء فى السياسة الأمريكية» Oshkosh Wisc 1968, P. 4

نعترف بأن الدساتير الخاصة بالولايات، والدساتير الاتحادية، كانت قد وضعت من منظور أن النساء من زوايا كثيرة هامة لَسْنَ أشخاصاً من الناحية القانونية، بل أعضاء تابعات للأسرة البطرياركية (الأبوية).

لاستبعاد النساء - بصفة خاصة بعد الزواج - من الشخصية القانونية أساس متين في القانون العام الذى يخلق كياناً خاصاً للمرأة المتزوجة. ولقد شرح بلاكستون ذلك فى كتابه «شروح على قوانين انجلترا» بقوله: «الزوج والزوجة عن طريق الزواج يصبحان شخصاً واحداً أمام القانون: بمعنى أن وجود المرأة القانونى معلق خلال الزواج - أو على الأقل - يدمج فى - أو يتحد مع - وجود الرجل الذى تقوم الزوجة بتنفيذ كل شيء تحت جناحه وحمايته وغطائه..».

.. لكن على الرغم من أن قانوننا بصفة عامة يعتبر الرجل والزوجة شخصاً واحداً، فإن هناك بعض الأمثلة التى تعتبر فيها المرأة بطريقة مستقلة - أقل من الرجل (أو ثانوية بالنسبة للرجل) وتعمل بضغط منه. ولهذا فإن الأعمال التى تنفذها كلها، والأعمال التى تقوم بها المرأة منفردة أثناء وجودها فى الأسرة تعتبر باطلة ولا أساس لها..(١).

وهكذا فإن - المرأة المتزوجة: إما أن لا تكون شخصاً على الإطلاق أو تكون شخصاً تابعاً يقوم زوجها بإجبارها على جميع الأفعال التى تكون على عكس ذلك مسئولة عنها قانوناً ويذهب «بلاكستون» إلى أن ذلك فيه معاملة متميزة للنساء. ويختتم مناقشته للقضية بملاحظة أنه «حتى انعدام الأهلية القانونية التى تخضع لها الزوجة هى فى الأعم الأغلب قد جاءت لحمايتها ولصالحها. وتلك إذن ميزة عظيمة لجنس الأنثى فى قوانين انجلترا..»(٢).

وعلى حين أن كيان الزوجة فى الأسرة لا ينطبق بصورة رسمية إلا على المرأة المتزوجة فحسب، فإن معناه الضمنى يمتد - من حيث التطبيق - ليشمل جميع أعضاء جنس الأنثى. **أولاً**: لأن الغالبية العظمى من النساء متزوجات فى الجزء الأكبر من

(١) Book, 1, Chap. 15. pp 468 - 473. Boston 1799.

(٢) شروح ص ٣٧١ .

حياتهن الناضجة. **ثانيا** : أن القانون والمحاكم قد أسست تمييزها أو تفرقتها بين الجنسين بصفة عامة، على الزعم بأن النساء هن زوجات، ولسن زوجات فحسب بل أمهات أيضاً[1]. وعلى الرغم من أن قوانين ملكية المرأة المتزوجة، كانت قد أبطلت الكثير من صور انعدام الأهلية التى عانت منها المرأة بمقتضى مبدأ الوصاية، وبعض المظاهر اللامعقولة الباقية، قد تمَّ إبطالها فى السنوات الحالية، وما زال هناك بقية باقية منها، ومن أبرزها هو المطالبة بأن تحمل المرأة اسم زوجها، ومحل إقامته، كاسم ومحل إقامة لها. وليس السبب هو نقص الفرصة، أو تغيير تلك القوانين مما أدى إلى استمرار وجودها فى الكتب. «لقد أكدت المحكمة العليا فى الولايات المتحدة عام ١٩٧١، دون إبداء الرأى فى دستورية مطلب أن تحمل الزوجة اسم زوجها إلا إذا غيّرته قانوناً إلى اسمها»[2]. وفى ديسمبر من عام ١٩٧٦ رفضت المحكمة نظر اعتراض لمطلب ولاية كنتاكى أن تستخدم المرأة المتزوجة اسم زوجها عند تقدمها للحصول على رخصة قيادة. وطبقاً لمحكمة الولاية، فإن التمييز كان مؤسساً لا على أساس الجنس، بل على الحالة العائلية أو الزوجية، وعلى هذا فإنها لا تحمل تمييزاً أو تفرقة. ولقد وجد سبعة أعضاء من المحكمة العليا هذه الحجة معقولة.

جرى تطبيق مبدأ خضوع المرأة لعصمة الرجل فى أشد أشكاله تطرفاً ـ على نحو يمس الحقوق الدستورية للنساء ـ وذلك بالإنكار الواضح لشخصية المرأة (أو أهليتها لأن تكون شخصاً) ـ إنكاراً صريحاً ـ وكما أن فلاسفة من أمثال أرسطو وروسو لم يجدوا تناقضاً بين الحديث عن «البشر» أو «البشرية». وبين إقصاء جميع النساء خارج مجال رؤيتهم ـ فإن هذا الاتجاه ذاته نلمسه فى عدد من الدعاوى المهمة التى سبقت فيها دفوع قضائية تعبر عنه صراحة ؛ فقد رفعت دعوى أمام المحكمة العليا بالولايات المتحدة فى تسعينيات القرن التاسع عشر، بشأن حرمان

(١) انظر التعليقات القادمة لأمثلة أخرى.

(٢) فوربوش ضد ولاس. ضاحية م. د بولاية الباما، عام ١٩٧١ ـ ٣٤١ اقتبسه كانوفتس فى «دور الجنسين فى القانون والمجتمع» ص ٥١٧ ـ ٥٢٠ .

ولاية فرجينيا لإحدى النساء من مزاولة المحاماة، على الرغم من أن الموضوع المتصل بموضوع الدعوى، كان الحديث فيه يدور حول «أشخاص». وقالت المحكمة: «إن المحكمة العليا بولاية فرجينيا هي بالفعل الفيصل في تقرير هل كلمة «شخص». (الواردة في نص القانون) تقتصر على الذكور أم لا، وتقرير هل يسمح للنساء بمزاولة مهنة المحاماة أم لا في تلك الولاية..»(١). وظلت تلك القضية - هل يجب أن تفهم كلمة «أشخاص» على أنها تتضمن النساء أيضاً أم لا؟ - مطروحة إلى ما بعد مطلع القرن العشرين. ونلمس نفس الموقف المتشكك في دعوى رفعت في ولاية ماسوسيتش في عام ١٩٣١ . ففي هذه الولاية أنكرت أهلية النساء للانضمام إلى هيئة المحلفين، على الرغم من أن القانون كان ينص على أن «كل شخص يحق له الانتخاب» يحق له الانضمام إلى هيئة المحلفين.

وأكدت المحكمة العليا بولاية ماسوستش أنه «لا يصح أن يستنتج من حذف كلمة ذكر أن هناك نية لضم النساء..»(٢) يبدو إذن أنه لأغراض تشريعية، وكذلك أيضاً بالنسبة للفلسفة السياسية، أن النساء لا يُنظر إليهن بالمرة على أنهن أشخاص.

وعلى الرغم من أن المحاكم ظلت تلجأ من آن لآخر إلى الفكرة القائلة بأن النساء لَسْن بالضرورة أشخاصاً، فإن التجاءها إلى ذلك لم يكن الوسيلة الرئيسية للتأكيد على دستورية التمييز بين الجنسين أمام القانون. فكما سنرى فيما بعد، اعتمد القضاة، من القرن التاسع عشر إلى الوقت الحاضر - في تبريرهم للتمييز بين الجنسين في نظر القانون على نفس الطريقة الوظيفية في التفكير بشأن النساء وبشأن «الطبيعة» النسائية التي وجدناها شائعة في الفكر السياسي. وهناك مثال مبكر هو قضية «ميرا بردويل» التي رفض الترخيص لها عام ١٨٧٢ بمزاولة مهنة المحاماة في ولاية «النيوى».. فلجأت إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة على

(١) لوكود ١٥٤ الولايات المتحدة ١١٦ (والتشديد من عندي).

(٢) الدولة ضد ويلوسكى ٢٧٦ ما س . ٢٩٨ الولايات المتحدة ٦٨٤ (١٩٣٢).

أساس المادة الرابعة عشرة المعدّلة بما لها من مزايا وحصانة، وصدر الحكم ضد «بردويل» وفي حضور ثلاثة مستشارين بناء على الحجة الآتية:

«لا يمكن التأكيد - يقيناً - كواقعة تاريخية (أن حق الانخراط في أي عمل أو مهنة أو وظيفة في الحياة المدنية) يتقرر كمزايا أو حصانة أساسية للجنس. فالقانون المدني - على العكس مثله مثل الطبيعة ذاتها - يعترف دائماً بفروق واسعة في المجالات الخاصة - وكذلك في مصير كل من الرجل والمرأة.. فمن الواضح أن الخجل والتهيب ورِقَّة المشاعر التي تخص جنس الأنثى لا تجعلها صالحة لكثير من الوظائف في الحياة المدنية. إن تكوين منظمة الأسرة الذي يقوم على أساس الشريعة الإلهية، بقدر ما يقوم على طبيعة الأشياء، يشير إلى مجال الخدمة المنزلية بوصفه المجال الذي يناسب وظائف النساء. إن الانسجام - دع عنك وحدة المصالح والآراء التي تخص أو ينبغي أن تخص مؤسسة الأسرة، تنفر من فكرة تمايز مهنة المرأة واستقلالها عن زوجها»(١).

والتجاء القضاء إلى سلطة «الشريعة الإلهية»، وطبيعة الأسرة، أو طبيعة النساء. كان ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر أكثر منها ظاهرة في القرن العشرين - رغم أنها لم تختف تماماً(٢). وهناك سمتان أخريان بارزتان في هذه الحجة، تظهر، وتعاود الظهور في الآراء القضائية حتى يومنا الراهن. فهناك الطريقتان نفسهما في التفكير عن النساء ، واللتان بيَّتا سيطرتهما على قسط كبير من التاريخ في ثقافتنا:

(١) بردويل ضد الولاية ٨٣ الولايات المتحدة (١٦) ١٣٠ عام ١٨٧٢ . وكان تعبير «الجنس» شائعاً، ومستنكر بوضوح، أسلوب القرن التاسع عشر في الإشارة إلى جنس الأنثى.

(٢) سنشهد بالخالق كسلطة حديثاً عام ١٩٧٠ في محكمة أوريجون للاستئناف «لقد اهتم الخالق بتصنيف الرجال والنساء على نحو مختلف». وتذهب المحكمة إلى أنه «إذا كان التشريع يقبل هذه الفروق في أمور كهذه، فنحن لسنا على استعداد لأن نقول إن التصنيفات المعمول بها ليست بدون مبرر جيد...». الدولة ضد بيركب ٤٦٣ . وفي نفس التيار ينظر «سنتور سام ارفن» إلى تعديل حقوق المساواة على أنه محاولة «لإبطال ما صنعته يد الرب» اقتبسه كانوفتس في كتاب «أدوار الجنس في القانون والمجتمع» ص ٤٥ .

أولاً: الأسرة التى يرأسها ذكَر، من الطبيعى إذ لم يكن منصوصاً عليه فى الشريعة الإلهية أن وظيفة المرأة ومجالها الأعمال المنزلية. إن وحدة الأسرة لابد أن تكتب لها السيادة على الحقوق المحتملة للمرأة كفرد، والمطالبة بأنه ليس لها مهنة منفصلة أو وجود منفصل خارج نطاق المجال الخاص.

ثانيا: هنا كما هى الحال مع أرسطو وروسو، هناك هوية مفترضة بين ما يعرف بأنه مجال المرأة أو وظيفتها وطبيعتها؛ إنه بصفة خاصة «مجال المرأة ومصيرها» الذى يشار إلى «الطبيعة، والخجل والتهيب ورقة المشاعر» التى يفترض أنها تعوقها عن عمل أى شيء **خارج** هذا المجال حتى لا نتساءل: ماذا عن المرأة التى اختارت أن لا تتزوج. إن المستشار برادلى صاحب الفكرة لا يجيب فقط بأنها استثناء، بل إن النساء **ينبغى** أن يتزوجن «أعلى مصير وأسمى رسالة للمرأة هى أن تحقق الوظائف النبيلة الحميدة للزوجة والزوج، فذلك هو قانون الخالق..»(١). وهكذا نجد أن الطبيعة والخالق هنا قد قدرا تنظيم الأسرة، وحاجات الأسرة لا تُملى فقط لا فقط كل دور للمرأة، بل طبيعتها كذلك.

تلك هى مع استثناءات طفيفة - قضية ماسوشست - التى لاحظناها فيما سبق - فلم تذهب فى هذا القرن إلى أنه لا يوجد أدنى شك فى أن كلمة «الأشخاص» تشمل النساء، أو أن التعديل الرابع والخامس لا يمكن انطباقهما من حيث المبدأ على جنس الأنثى. ومع ذلك فإن ما حدث هو انطباق معيار أقل دقة بكثير فى نظرة القضاء على التفرقة والتمييز على أساس الجنس أكثر مما طُبِّق لعشرات السنين من التفرقة على أسس أخرى مثل العرق، والجنس الغريب، والأصل القومي. وعلى الرغم من أن التعديل الرابع عشر كان من الواضح منه منع الفروض التعسفية على بعض الناس - أصلاً السود - يُعفى منها الآخرون بحكم القانون، فإن المحكمة العليا قررت أن «الدستور ليس بحاجة إلى أمور مختلفة فى الواقع أو فى الرأى ليعالجها القانون

(١) ٨٤ الولايات المتحدة ١٣٠ ، ١٤١ .

كما لو كانت نفس الشيء»(١). غير أنه في مجال مثير للجدال كالاختلافات بين الرجل والمرأة، التمايز القانوني الذي له ما يبرره بينهما، هذه القاعدة العامة ضئيلة النفع. كما ذهب المستشار برادلي وبرهنت آراء كثيرة تالية أن «وقائع» وأراء بعض المستشارين الذكور حول الخلافات بين الجنسين كانت تسمح في النهاية بأي درجة بينهما من التفرقة القانونية.

معياران متمايزان للنظرة القضائية تطورا وتقرر بناء عليهما ما إذا كانت القوانين التي تفرق بين فئات الأشخاص تُعدُّ خرقاً للمسارات الواجبة. أو لبنود المساواة في الدستور(٢). **والمعيار** الأكثر دقة (والذي ظهر لأول مرة في قضية «كورماتسو» ضد الولايات المتحدة) «الذي خضع فيها التشريع لتدقيقات صارمة» قد طُبق على قضايا سواء أكان فيها الحق الأساسي قائماً (مثل حق الحرية الدينية، أو الاجتماع، أو حقوق التنقل، أو التصويت أو أن يكون له أطفال أو عمل) أو كان تصنيف التشريع المطعون فيه قد اعتبر «في ذاته محل شك» (أصلاً: العرف، وفي الوقت الحاضر الأجنبي الدخيل، الأصل القومي أو الفقر) وفي أمثال هذه الحالات فإن المدافعين عن القانون المشار إليه يحملون «عبئاً ثقيلاً من التبرير»؛ فلابد لهم أن يبينوا المبررات الاضطرارية لهذه التفرقة أو التمييز التي سوف تتفرد من الناحية الدستورية «فقط إن كان ذلك ضرورياً ولا ترتبط عقلياً فحسب بإتمام السياسة

(١) تبحنر ضد تكساس ١٤١، ١٤٧ .

(٢) من أجل مناقشة موجزة لهذه النقطة انظر «تعديل حقوق المساواة» ٨٧٩ - ٨٨٠، دي كرو «العدالة بين الجنسين» ص ٣٨ - ٣٩ . جنسبرج «الجوانب الدستورية للتفرقة القائمة على أساس الجنس» ص ٦٢ - ٦٣ . استشهد بها في «ريد ضد ريد» وكانوفتس في «أدوار الجنسين» ص ٤٨٦ والاستشهاد في هذه الفترة من قضايا أساسية نوقشت في هذه المصادر: - كورما تسو ضد الولايات المتحدة ٣٢٣ . الولايات المتحدة ٢١٤ و ٢١٦ (عام ١٩٤٤) ماكلوفلين ضد فلوريدا ٢٧٩ الولايات المتحدة ١٨٤ و ١٨٦ (عام ١٩٦٥). «ولفنج ضد فرجينيا» ٣٨٨ الولايات المتحدة ١، ١١ (عام ١٩٦٧). وأنا مدينة لصامويل كيرسلوف لتوضيح هذه النقطة لي.

المسموح بها للولاية. وفي جميع الحالات الأخرى التي يطعن فيها على التشريعات على أساس أنها تنتهك المسار الواجب أو حقوق الحماية المتساوية فإنه يطبق **معيار** «التصنيف المعقول». ويقع العبء في هذه الحالة على عاتق الطاعن على التشريع أن يبيّن أن التصنيف المطعون فيه متعسف ولا يرتبط ارتباطاً معقولاً، بأغراض التشريع. «التفرقة التي تثير الضغائن» هي وحدها - أو التصنيف الذي يتضح تعسفه تماماً، والذي ينقصه على نحو مطلق «التبرير العقلي» هو الذي يُعلن عدم دستوريته. وتحت هذا المعيار الأقل دقة فإن مواد التفرقة والتمييز في قانون الولاية لن توضع جانباً لو أن الوقائع كانت تتصور تبريرها بطريقة معقولة.

وهذا المعيار الثاني هو الذي ظل مطبقاً باتساق - حتى عام ١٩٧٠ في حالات التفرقة التي تقوم على أساس الجنس. وطالما أن الجنس لم يؤخذ على أنه تصنيف «محل شبهة» فإنه يقع على الطاعن العبء في أن يبيّن أن كل تمايز قانوني بين الرجال والنساء يثير الأحقاد والضغائن، ومن الواضح تماماً تعسفه. والواقع أنه لم يحدث كسب أية قضية على هذه الأسس في المحكمة العليا في الولايات المتحدة حتى عام ١٩٧١ . وفضلاً عن ذلك فإننا عندما نعود إلى العوائق القانونية التي وجدت المحكمة أنها «ترتبط ارتباطاً معقولاً» بالفروق بين الجنسين، فإننا نجد أنه على الرغم من أنها تعرض بطريقة خافية بصفة عامة - أن الموضوعات الأساسية نفسها والمبتسرات التي عبَّر عنها برادلي عام ١٨٧٢ والتي سبق أن رأينا في هذه الدراسة أنه قد عبَّر عنها بعض كبار الفلاسفة في الحضارة الغربية. وهكذا نجد أنه في الحالات التي لا تكون فيها للفروق الفزيائية بين الجنسين أية قيمة، فإن أحكام المحكمة العليا تصدر معلنة المسارات الحقة الواجبة والحماية المتساوية التي تتطلبها عقلانية معاملة الجنسين على نحو مختلف على اعتبار الوظيفة الخاصة للمرأة داخل الأسرة «وطبيعتها» المناظرة لها. بل أكثر من ذلك في حالات تتضمن الحقوق والواجبات التي اعترفت المحاكم بأنها أساسية ورئيسية مثل الخدمة في نظام

المحلفين، الإنجاب والعمل(١) فإنه يطبق معياراً أقل دقة وتدقيقاً، وتتأيد التفرقة القانونية بين الجنسين.

إحدى القضايا الأولى التى تدرس بإفاضة الموقف الدستورى للنساء كانت قضية «موللر ضد أوريجون»(٢)، التى أقيمت عام ١٩٠٨ حول دستورية تشريع يقوم بحماية العاملات من النساء، فى الوقت الذى كان فيه تشريع مماثل يُطبق على العاملين من الرجال، وقيل إنه غير دستورى ، وهكذا فعلى الرغم من أن المحكمة قد حكمت قبل ذلك بثلاث سنوات أن تشريع حماية العامل بالنسبة للرجال ينتهك الحق الدستورى فى حرية التعاقد(٣)، فإن المحكمة فى قضية «موللر» قد تأثرت تأثراً كبيراً بمختصر براديس الشهير - أقررت أنه ليس تعسفياً وغير معقول أن نسمح بساعات قصوى تسن بالنسبة للنساء. والمختصر ورأى المحكمة فى هذه القضية لهما أهمية قصوى فى الصراع المقبل من أجل حقوق متساوية للنساء أمام القانون. وكما قال «ليون كاتوفيتس»:

«المحكمة فى قضية موللر لا تستطيع ببساطة أن تقاوم التعبير عن بعض الأفكار العتيقة عن تفوق الذكَر. وعلى حين أن كلمات المستشار «بردير» فى قضية «موللر ضد أوريجون» ترتفع إلى مستوى من الفطنة أعلى من ملاحظات المستشار

(١) فى قضية «وايت ضد كروك» عام ١٩٦٦ قالت محكمة الضاحية «إن هيئة المحلفين من جانب مواطنى الولايات المتحدة تعتبر فى ظل قانون هذه البلاد إحدى الحقوق الأساسية وواجبات المواطنة» (٢٥١ . ف ٤٠١). وفى قضية أيزنشيتان ضد بيرد يكون للشخص الحق فى أن يكون حراً من التدخل الحكومى غير المضمون فى أمور تؤثر على هذا النحو فى الشخص وفى قراره أن يحمل أو ينجب طفلاً « ٤٠٥ الولايات المتحدة ٤٣٨ و ٤٥٣» . فى عام ١٩١٥ أكدت المحكمة العليا القول بأن «حق العمل لأى كائن فى الوظائف العامة فى المجتمع هى جزء لا يتجزأ من ماهية حرية الشخص وفرصه تلك التى كانت الهدف من تعديل المادة الرابعة عشرة لضمانها» تروكس ضد رايخ ٢٣٩ - الولايات المتحدة ٣٣ و ٤١ .

(٢) ٢٠٨ الولايات المتحدة ٤١٢ .

(٣) لوشنر ضد نيويورك ١٩٨ الولايات المتحدة ٤٥ لعام ١٩٠٥ .

برادلى فى قضية برادويل، فقد كان عليها أن تواصل إفساد التقاضى الدستورى التالى فى رقعة عريضة من قوانين التفرقة المبنية على أساس الجنس»(١).

وكان للحكم فى قضية «موللر ضد أوريجون» فى النهاية مغزى إيجابى هائل نضال حركة العمل من أجل الحقوق. غير أنه يبدو واضحاً - تراجعياً - أن العمال الذكور كانوا - وما زالوا - فى وضع مماثل منصف من اللامساواة من حيث علاقتهم بالموظفين مثل العاملات من النساء ، وأن التنظيمات القانونية لساعات العمل وظروف كلا الجنسين ليست على الإطلاق قيوداً غير مقبولة على حرية التعاقد. ولم تعترف المحكمة العليا بهذا المبدأ الأوسع حتى عام ١٩٣٧ . «ففى عام ١٩٠٨ كان على حجة التشريع من أجل حماية النساء أن ترتكز على الدعوى بأن الفروق بين الجنسين تجعلها معقولة بالنسبة لقضية النساء، بينما تجعلها انتهاكاً للحرية فى حالة الرجال. «برانديز» بعد عرض قدر كبير من الدلائل والشواهد على أوضاع العمل عند النساء وتنظيمها فى بلادنا تذهب إلى أنه **أ)** التنظيم الفزيقى للمرأة. **ب)** وظيفتها فى الأمومة. **جـ)** صيانة المنزل. هى كلها مهمة جداً لدرجة أن الحاجة إلى مثل هذا الخفض [لساعات العمل] تصعب مناقشتها»(٢). وهنا تستطيع أن ترى فى الحال اختلاط الفروق الفزيقية (الجسدية) بين الجنسين مع أدوارهما التقليدية، مبنية على الزعم لا فقط على أن جميع النساء هن زوجات وأمهات - وإنما على أن الدور المناسب والسائد لها فى الحياة هو دور مربية الطفل ومدبرة المنزل. وبمعنى ما، بالطبع، فإن هذا عرض معقول تماماً لما تفعله معظم النساء معظم الوقت ولما يظنونه فى أنفسهم. غير أنه لو أن براديز(٣) رأى فعلاً أن هذا الدور للنساء هو الدور الأساسى والجوهرى لرخاء المجتمع، فسوف يبدو غريباً أنه لم يسأل لماذا تجبر بعض النساء - بحكم الضرورة ،على العمل عشر ساعات فى اليوم فى المغسلة ؟ وهو ما **كان** قد سمح به الحكم، ومن الواضح أن حجة دور المرأة فى الأمومة وأعمال

(١) النساء والقانون ص ١٥٣ .

(٢) مقتبس فى كتاب جنسبرج ص ١٢ - ١٣ حاشية ١ .

(٣) المختصر كان بالفعل إلى حد كبير من عمل «جوزفين جولد مارك».

المنزل لا تؤخذ إلى نتائجها المنطقية. وعندما نفعل ذلك فإننا نحرم أصحاب العمل من الحصول على مصدر رخيص للعمل. لكن كيف يُنظر إلى ذلك الجنس على أنه أرق وأشد خجلاً من مزاولة مهنة القانون في حين أننا نتخيل أنه قادر على العمل عشر ساعات يومياً في مغسلة تجارية؟!

في رأى المحكمة - كما هو في المختصر - أن الفروق الجسدية بين النساء والرجال قد اندمجت مع «وظائفها المناسبة». «القول بأن البنية الجسدية للمرأة وإنجاز وظائف الأمومة يجعلها توضع في مركز سيئ في الصراع من أجل الوجود فذلك أمر واضح»(١). ادعت المحكمة أنها معقولة بطريقة مضادة للتاريخ تماماً، ولم تشر إلى واقعة أنها ليست رقيقة في طبيعتها، لكن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بصفة خاصة هي التي تحدد ما إذا كانت تربية الطفل وتدبير المنزل يضعان مَنْ يمارسهما في وضع سيء؛ أو ما إذا كانت تعتبر جوانب ذات قيمة للإنتاج الاجتماعي والذي ينال بالتالي مكافأة. وفضلاً عن ذلك فالأمر ليس من أجل خاطر النساء وحدهن بل بسبب «صحة الأمهات التي هي أساسية لنسل قوي». «إن تمام الصحة الجسدية للمرأة يصبح موضوعاً للاهتمامات العامة والرعاية، وذلك للمحافظة على قوة وسلامة الجنس البشرى..»(٢) في كل جزء من هذا الرأى نجد جمعاً بين «الفروق الداخلية بين الجنسين» «مع الوظائف المختلفة وللحياة التي يقومون بها» مما أدى إلى النتيجة التي انتهت إليها المحكمة - وهي بالغة الأهمية لمستقبل الالتجاء إلى القضاء. إن المرأة هي «إذا ما وضعت وصفاً سليماً في طبقة من نفسها» وأن الجنس - من ثم هو الأساس المعقول الذي له ما يبرره في التصنيفات التشريعية. ومن الواضح أن المحكمة لم تحصر نفسها في السؤال: ماذا تشبه - أو ماذا **تعني** - النساء؟» بل سألت بالأحرى تماماً مثلما فعل أرسطو وروسو: «**من أجل** ماذا تكون النساء»؟

(١) ٢٠٨ الولايات المتحدة ٤١٢ ، ٤٢١ .

(٢) ٢٠٨ الولايات المتحدة ٤١١ ، ٤١٢ .

وبالإضافة إلى ذلك فإن المحكمة زعمت الزعم الكبير وهو أنه حتى إذا ما مُنحت النساء الحقوق المتساوية كاملة، فسوف يظل اعتمادهن على الرجال وحمايتهن، لأن:

«التاريخ يكشف واقعة أن المرأة كانت بصفة مستمرة معتمدة على الرجل. ولقد أقام سيطرته عليها فى البداية على أساس تفوقه فى القوة البدنية. ولقد استمرت سيطرته حتى الآن بأشكال مختلفة وبشدة أقل. وعلى الرغم من أن القيود على الحقوق الشخصية والتعاقدية قد أزالها القانون فما زال فى استعدادها وعادات حياتها ما سوف يعمل ضد الإقرار التام لهذه الحقوق. وسوف تظل موجودة (هكذا) حيثما يكون هناك تشريع لحمايتها يبدو ضرورياً ليكفل المساواة التامة فى الحقوق. ولا شك أن هناك استثناءات فردية، وهناك زوايا كثيرة لها فيها مزايا تفوق الرجل، لكنا إذا نظرنا إليها من منظور الجهد الذى يُبذل لتأكيد موقف مستقل فى الحياة فإنها لن تكون في وضع المساواة. فإذا ما افترقت بواسطة هذه الأمور عن الجنس الآخر، فقد وضعت نفسها بطريقة مناسبة فى طبقة بواسطة نفسها..»(١).

أولاً: إن الاعتماد على التفوق البدنى للرجل كحقيقة كلية وأهمية ثابتة، يتجاهل واقعة أنه فى أوائل القرن العشرين تناقضت أهمية القوة البدنية بشكل هائل بسبب تقدم التكنولوچيا.

ثانياً: الحجة تنطوى على زعم يقول إنه ليس فقط الدونية البدنية للمرأة، بل أيضاً «استعدادها، وعادات حياتها» هى خصائص ثابتة مستقلة عن سيطرة المؤسسات الذكورية التي نشأت فيها نشأة اجتماعية وتعيش حياتها فى حين أن «التاريخ»، تفوق القوة البدنية للرجل «واستعداد المرأة وعادات حياتها» يحل محلها صراحة الالتجاء إلى «قانون الطبيعة»، والاستدلال هنا هو أساساً استدلال روسو. ويُدرك اعتماد النساء اقتصادياً على الرجال على أنه لا يرتبط بالضرورة بقيم ومعايير ببنى اقتصادية واجتماعية معينة. والنتيجة هى أن المساوىء الاجتماعى

(١) ٢٠٨ الولايات المتحدة ٤١٢ ، ٤٢١ ـ ٤٢٢ .

والاقتصادية التى تعانى منها النساء ينظر لها على أنها من نفس نوع المساويء أو أنها من الطبيعى أن تكون مصاحباً لها، اختلافاتهن عن الرجال، بدلاً من التعرف عليها على أنها نتائج مجتمع بطرياركى (أبوى) استغلالى.

فى حين أنه لا شك فى أن تشريع العمل الوقائى لكلا الجنسين ضرورى، وكانت تكفله بصفة خاصة ظروف العمل فى أوائل القرن العشرين، إن تشريع العمل الوقائى المقتصر فقط على النساء كانت له نتائج استمرار أسطورة أن النساء لسن فعلاً أعضاء فى قوة العمل بنفس المعنى الجاد الذى يكون فيه الرجال كذلك. ولقد استمرت هيراركية اجتماعية واقتصادية وُضعت فيها النساء بطريقة مبتسرة. ومما له مغزى أن المحكمة العليا فى الولايات المتحدة نفسها قد أدركت فى الآونة الأخيرة نتائجها المزدوجة، الرأى الذى أكدته المحكمة العليا في عام ١٩٧٣ «أن التمييزات بين الجنسين التى ينص عليها القانون كثيراً ما تكون لها نتيجة تثير الحقد وهى الهبوط بطبقة الأنثى بأسرها إلى وضع قانونى أدنى بغض النظر عن القدرات الفعلية لأعضائها الفرديين..» إن التفرقة بين الجنسين الرأى المعترف به، قد برره اتجاه أو موقف «أبوى رومانسى» «يضع النساء من الناحية العملية، لا على قاعدة تمثال بل فى قفص..»(١).

وهذا التنوير حديث جداً وجزئي، ولفترة طويلة كان رأى «موللر» بالغ الأهمية من حيث إنه سابقة. والواقع ـ كما قرر كانوفتس ـ «أن الاعتماد التالى فى الأحكام القضائية على لغة «موللر» هو نموذج كلاسيكى على سوء استخدام السابقة وعلى التنويم المغناطيسى الذى تفرق فيه المحاكم المتأخرة، بسبب ما **قالته** المحاكم المتقدمة أكثر مما **فعلته**..»(٢). لقد وجدوا أن الجنس أساس معقول للتصنيف سبق استخدامه، فى حماية مماثلة وفى سياق العمليات الواجبة، فى قضايا كان الجنس فيها أقل من أن تكون أساساً معقولاً للتصنيف عما كان عليه عند «موللر». فقد استخدم مثلاً لاستبعاد النساء من هيئة المحلفين ومن وظائف ليست القوة البدنية

(١) فرونتيرو ضد ريتشاردسن ٤١١ ـ الولايات المتحدة ٦٧٧، ٦٨٤ عام ١٩٧٣ .

(٢) النساء والقانون ص ١٥٤ .

فيها ضرورية، ومن كليات ثانوية فى الولاية(١). وحتى فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين أخذت المحكمة العليا فى الولايات المتحدة وغيرها من المحاكم الكبرى بالتفرقة بين الجنسين على أنها «مبررة عقلياً» فى قضايا من الواضح أنها لا تنطوى على اختلافات بدنية بين الجنسين.

ومثال جيد على سوء استخدام الزعم بأن التصنيف عن طريق الجنس معقول هو قضية عام ١٩٤٨ الذى طلب فيها من المحكمة العليا فى الولايات المتحدة أن تحكم فى دستورية «تشريع ميتشجان» الذى يقضى بحرمان النساء بصفة عامة من أن تكون نادلة (ساقية فى حانة) بينما يستثنى فى الوقت نفسه زوجات وبنات مُلاك مؤسسات الخمور..(٢). وكانت دعوى حقوق النساء فى قضية «جوسرت ضد كليفري»، مرفوعة أخيراً تحت بند الحماية المتساوية فى المادة الرابعة عشرة المعدّلة مباشرة.

وما تجدر ملاحظته هنا هو أنه حتى فى قضية تنطوى على ما سبق أن اتخذت فيه المحكمة قراراً بوصفه حقاً أساسياً بناء على المادة الرابعة عشرة المعدّلة - وهو حق العمل، فقد كان التصنيف المعقول أكثر من مقياس «التدقيق الشديد» المستخدم وتُرك لمقدم الدعوى عبء إثبات أن التفرقة تعسفية. فقررت أنه ليس غير دستورى بالنسبة للولايات أن تستخلص «خطاً صارماً بين الجنسين» ومن ثم ففى استطاعتها لو شاءت أن تستبعد جميع النساء من العمل خلف القضبان، لكن ليس من غير المعقول أن يقوم تشريع ميتشجان بالاستثناء الذى قام به طالما أن وجود والد النادلة (ساقية البار) أو زوجها يقلل من «المخاطر» التى يمكن أن تواجهها فى غير تلك الحالة(٣). وأكثر من ذلك فقد قررت المحكمة على وجه الخصوص فى مواجهة مباشرة مع استدلالها فى قضية «براون ضد لائحة التعليم» بعد ذلك بست سنوات فحسب، «أن الدستور لا يحتاج تشريعات ليعكس البصيرة الاجتماعية أو لتغيير المعايير الاجتماعية أكثر من حاجته إليها لكى يبقى على المعايير العلمية

(١) موراى وايستوود «جين كرو و القانون» ٢٣٧ .

(٢) «جوسرت ضد كليفري» ٣٣٥ الولايات المتحدة ٤٦٤ .

(٣) ٣٣٥ الولايات المتحدة ١٦٤ فى ٤٦٦ .

الأخيرة جنباً إلى جنب»(١). وبعد ذلك بخمس وعشرين سنة هذا المنظور لدور النساء، وحقوق النساء قد تم إهماله فى النهاية.

«الخط الفاصل الحاد بين الجنسين» الذى كان مسموحاً للمشرّعين حتى وقت قريب جداً باستخلاصه - لعب دوراً هاماً فى دعم وضع النساء كطبقة ثانية فى النظام الاجتماعي والاقتصادي، كما أنه أثّر مباشرة - بالإضافة إلى ذلك - على الجدية التى نظرت بها النساء كمواطنات، كما أنه كان واضحاً كامتحان موجز للرأى القضائى فى القوانين مرتبطاً بهيئة المحلفين من النساء. وهنا أيضاً نستطيع أن نرى فى قضية بعد قضية، أن تعريف النساء طبقاً لوظائفهن داخل الأسرة قد حصر حياتهن وحدد بقسوة المدى الذى يكُن قادرات فيه أن يكن شريكات كاملات فى المجال السياسى .

ولقد قررت المحكمة الفيدرالية عام ١٩٦٦: «أن هيئة المحلفين من جانب مواطنى الولايات المتحدة تعتبر فى حكم قانون هذا البلد، واحدة من الحقوق الأساسية وواجبات المواطنة..»(٢) وفضلاً عن ذلك فإن فكرة استبعاد النساء من هيئة المحلفين هى علامة على النقص والدونية ترتد على الأقل إلى عام ١٨٧٩ عندما قررت المحكمة العليا:

«إن واقعة أن السود قد انفردوا بأن أنكر التشريع صراحة كل حق لهم فى المشاركة فى تنفيذ القوانين، كمحلفين، بسبب لونهم رغم أنهم مواطنون، ورغم أنهم قد يكونون من جوانب أخرى أكفاء تماماً - يعد من الناحية العملية وصمة ألحقها بهم القانون ليؤكد دونيتهم، وحافزاً لذلك الحقد العنصرى الذى كان عائقاً لكى يضمن لأفراد هذا الجنس عدالة المساواة التى استهدف القانون ضمانها للآخرين جميعاً..»(٣).

ومن سخريات القدر أنه فى هذا القرار نفسه أن المحكمة أكدت صراحة حق الولاية فى أن تحصر هيئة المحلفين فى نطاق الذكور. ومن الواضح أنه لم يدهشهم

(١) ٣٣٥ الولايات المتحدة ٤٦٤ فى ٤٦٦ .

(٢) «وايت ضد كروك» ٥١، و ٤٠١ عام ١٩٦٦ .

(٣) ستروندر ضد فرجينيا الغربية ١٠٠ الولايات المتحدة ٣٠٢ .

ذلك كأمر مهم - إن كان قد أدهشهم على الإطلاق، أن الوصمة والإجحاف المرتبط بإنكار مثل هذا الحق الأساسى تعانى منه النساء جميعاً على نحو ما يعانى منه الرجال السود.

في القرن العشرين فحسب، وفى قضايا كثيرة بعد أن نالت النساء حق الاقتراع بفترة طويلة، سمح لهن جميعاً بالدخول فى هيئة المحلفين، وإن كن فى كثير من دوائر الاختصاص، لايزال لا يسمح لهن بالخدمة فيها مثل الرجال. وكانت ولاية مسيسبى هى آخر ولاية فى عام ١٩٦٨ أبطلت من قوانينها استبعاد النساء من هيئة المحلفين. وقبل ذلك بسنتين - الأعذار الأبدية - رقة النساء ووظائفهن المنزلية - كان يستشهد بها للبرهنة على معقولية استبعادهن من حق المواطنة. وقررت المحكمة العليا فى «ولاية مسيسبي» أن للمشرع الحق فى استبعاد النساء، ومن ثم فلهن الحق فى تكوين هيئة كأمهات وزوجات ومدبرات للمنزل، وكذلك لحمايتهن (وببعض الطرق لا يزلن على قاعدة التمثال) من البذاءة والفحش، والجو الضار الذى كثيراً ما ينتشر فى قاعة المحكمة أثناء انعقاد جلسة المحلفين»[1]. غير أن مناخ الرأى قد تغير. وفى نفس السنة حكمت المحكمة الفدرالية بعدم دستورية تشريع مماثل فى «ولاية ألباما» - وقررت أنه كان «... تعسفاً فى ظل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة..»[2]. وبالتالى انتهاكاً لبند الحماية المتساوية.

ولم يحدث إلا منذ وقت قريب أن أعلن - وببطء - عدم دستورية **الاستثناءات** على أساس الجنس. ولابد فى هذا السياق أن نتذكر أن الاستبعاد التلقائى لفئة من الأشخاص من هيئة المحلفين يساوى من الناحية العملية استبعاداً فعلياً. وكان هناك فى مسألة الاستبعاد التلقائى للنساء حكمان لنوعين من المحاكم العليا، فى عامى ١٩٦١ و ١٩٧٥ - اللذان يشيران إلى تغيرات جذرية بدأت تحدث فى وجهة نظر

(١) « الولاية ضد هال» (الآنسة) ١٨٧ وكذلك ٨٦١ (عام ١٩٦٦).

(٢) «وايت ضد كروك» ٢٥١ و ٤٠١ عام ١٩٦٦ .

المحكمة بشأن النساء. وهذا التغير يعنى على الأقل التنازل جزئياً عن الفكرة القائلة بأن النساء يمكن تعريفهن من الناحية الوظيفية ـ بدورهن داخل الأسرة. وبالتالى يمكن أن تكون هناك تفرقة قانونية. وفى عام ١٩٦١ فى قضية «هويت ضد فلوريدا» حكمت المحكمة بإجماع الآراء بتأييد تشريع فلوريدا الذى يمنح النساء استثناء مطلقاً من العمل فى هيئة المحلفين ما لم يقمن صراحة بالتطوع لهذا العمل(١). وقد جاء فى الحكم: «إننا بالطبع نعترف أن المادة الرابعة عشرة المعدّلة لم تصل فقط إلى الاستثناءات التعسفية لطبقة ما المبنية على أساس العرق أو اللون، من العمل فى هيئة المحلفين، بل أيضاً إلى جميع الاستثناءات الأخرى التى تفرز أو تبعد «أى طبقة أو فئة من الأشخاص بسبب معاملات مختلفة لا تقوم على أية تصنيفات

(١) هيئة المحلفين ليست واجباً ضئيلاً بحيث يترك للتطوع، ولم تكن الظروف والمكافأة المالية تشجع على المشاركة التطوعية من جانب أولئك الذين ليسوا مسئولين قانونياً. ومن الواضح أنه لو أن امرأة كان لديها مسئولية رعاية أطفال صغار أو لديها وظيفة تعمل فيها، فإنه لن يكون هناك تعويض بالنسبة لها للوقت الذى تقضيه فى هيئة المحلفين، ولذلك فلا يحتمل أن تتطوع لمثل هذا العمل. وتكون النتيجة أن نسبة النساء فى كثير من هيئات المحلفين ستكون ضئيلة من حيث نسبة عدد النساء إلى عدد السكان.
(انظر كوبلون «مناظير دستورية» ٥) . فإذا سلمنا بذلك كان من المهم أن تلاحظ «التفكير المزدوج» غير العادى لقاضى محكمة ولاية نيويورك الذى قال فى رده على الطعن فى استبعاد الولاية التلقائى عام ١٩٧٠ من هيئة المحلفين ـ قال لمقدمة الدعوى الأنثى «أنت فى المنبر الخطأ» إن أردت رفع الحيف، وأن عليها أن تتوجه بالخطاب إلى «المادة التاسعة عشرة المعدلة» عن النساء التى تفضل: النظافة، والطبخ، ورعاية الأطفال، والمسلسلات التلفزيونية، ولعب الورق، والألعاب المنزلية الأخرى، والتسوق، بدلاً من أن تدخل نفسها فى شباك التقاضى.. (ديكوسنكو ضد برانت ٣١٣، ولاية نيويورك ٨٢٧، ٨٣٠ عام ١٩٧٠). وهذا القاضى نفسه قبل ذلك بأربع سنوات قد أخذ بتشريع اعتبره «معقولاً» يقضى بأن يكون للمدرسين مرتبات كاملة للذكور لكن ليس للمدرسين من النساء، على أساس أن النساء يمكن أن يتجنبن ممارسة هيئة المحلفين وواجباتها عن طريق الاستثناء! (جولد بلات ضد لائحة التعليم ولاية نيويورك ٥٥٠ عام ١٩٦٦) . وأنا مدينة إلى روث جنسبرج بهذا المثال انظر «الجوانب الدستورية فى التفرقة القائمة على أساس الجنس» ص ٥٢ .

معقولة»[١]. غير أنه قيل عندئذ أن الاستبعاد القانونى للنساء لا ينتهك المادة الرابعة عشرة المعدّلة. لحقوق النساء اللاتى استأنفن الدعوى (اللائى اقتنعن بواسطة المحلفين الذكور لأن يكن الدرجة الثانية بالنسبة لأزواجهن) لأنها فى الواقع «تقوم على أساس (أ) تصنيف معقول». إن عقدة حكم المحكمة يكمن فى العبارة الآتية:

«بالرغم من التحرر المستتير للنساء من قيود وحماية السنوات الماضية، ودخولهن إلى مناطق كثيرة من الحياة الاجتماعية من التى كان يُنظر إليها فى السابق على أنها محجوزة للرجال، فما زال ينظر للنساء على أنهن مركز المنزل والحياة الأسرية. ولسنا نستطيع القول بأنه من غير المسموح به ـ دستورياً ـ للولاية، التى تعمل من أجل الصالح العام، أن تستنتج من ذلك أن المرأة ينبغى أن تُعفى من الواجب المدنى فى العمل فى هيئة المحلفين ما لم تقرر هى بنفسها أن هذه الخدمة تتفق مع مسئولياتها الخاصة..»[٢].

ومن الواضح أن المحكمة العليا لا تزال تنظر فى عام ١٩٦١ إلى واجبات النساء الخاصة فى الأسرة على أن لها الأولوية على خدماتها الأساسية كمواطنة.

وفى وقت حديث ـ فى عام ١٩٧٠ ـ أخذت المحكمة الفيدرالية باستبعاد النساء على أساس جنسهن وحده ـ من الناحية الدستورية. بناء على أن هذه التفرقة بين الجنسين «لها أساس معقول وسليم». وذهبت المحكمة مثلما ذهبت المحكمة العليا منذ ثمانى سنوات خلت.

(١) قضية «هويت ضد فلوريدا» ٣٦٨ الولايات المتحدة ٥٧ (١٩٦١). قارن استدلال المحكمة عام ١٨٧٩ حول حقوق الحماية المتساوية التى رفعها مدَّعٍ أسود (تذكر أن القضية الأولى كانت استبعاداً مطلقاً وليس استبعاداً عملياً ناتجاً من نص إيجابى مستجل للقضية المطروحة..).

فكيف نقول إذن إن إجبار الرجل الأسود للخضوع لمحاكمة طوال حياته بواسطة محلَّف مأخوذ من هيئة استبعدت منها الولاية صراحة كل رجل من بنى جنسه لسبب واحد هو لونه حتى ولو كان مؤهلاً تأهيلاً جيداً من جوانب أخرى: أليس فى ذلك إنكاراً له من حماية المساواة القانونية؟ ستراودر ضد فرجينيا الغربية ١٠٠ الولايات المتحدة ٣٠٣، و ٣٠٩ .

(٢) «هويت ضد فلوريدا» ٣٦٨ الولايات المتحدة ٥٧ و ١٢٢ .

«إذا سلمنا أن بعض النساء يمتهن أعمالاً تجارية، فإن الغالبية العظمى منهن يشكلن قلب المنزل حيث ينشغلن بأعماله طوال أربع وعشرين ساعة فى اليوم فى إنجاب الأطفال وتربيتهم، وإعداد المنزل للأسرة بأسرها وإنجاز الأعمال المنزلية اليومية، وهذه الأعمال كلها تتطلب طاقتهن الكاملة. وعلى الرغم من أن بعض النساء يتشككْنَ الآن فى هذه الترتيبات، فإن تشريعات الولاية قد سمحت بالاستثناء حتى لا تغامر بتمزيق الوحدة الأساسية للأسرة؛ أن عملها أبعد ما يكون عن التعسف»(١).

فمطلب أن تكون الزوجة والأم على الدوام مستعدة لرعاية الرجال والأطفال معاً واضحاً وصريحاً فى هذه الفقرة؛ فالرسالة الواضحة هى أنه لا غناء عن النساء فى المنزل، وليس ثمة تنظيمات أخرى بديلة يمكن تصورها لصحة الأسرة وراحتها ولو حتى مؤقتاً، لكن يمكن الاستغناء عنهن فى قاعات المحاكم حيث العدالة لا تصح ولا تفسد، ولا تنتهك الحقوق، إذا ما واصل الرجال السيطرة على مجالات أنشطتهم التقليدية.

كانت مواقف النساء تتغير بسرعة - فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن الماضى ، وكان على المحكمة العليا فى النهاية أن تعكس هذا التغير. فى أوائل السبعينيات احتفظت ولاية واحدة باستبعاد النساء من العمل فى هيئة المحلفين ما لم يعلن صراحة أنهن متطوعات. وفى عام ١٩٧٥ راجعت المحكمة العليا للولايات المتحدة هذا الموضوع، وأصدرت قراراً بمعارضة شخص واحد، هو فى الواقع عكس حكمها فى الأربع عشرة سنة السابقة. وفى قضية «تايلور ضد لويزيانا» ذهبت المحكمة إلى أن النصوص التى تستثنى بل فى الواقع تستبعد النساء من هيئة المحلفين هى نصوص غير دستورية، ما دامت تخالف ما تطالب به المادة السادسة المعدّلة من أن هيئة المحلفين لابد أن تتشكل من قسم متقاطع منصف من المجتمع؛ ويتساءل الحكم «لو كانت فردة الحذاء فى القدم الأخرى . فمن سيدّعى أن المحلفين يمثلون المجتمع إذا إذا ما استبعد الرجل عمداً وبطريقة نسقية

(١) «ليتوت ضد جودمان» ٣١١، ١١٨١ و ١١٨٣ ولاية نيويورك عام ١٩٧٠ .

من الهيئة؟»(١). وعلى الرغم من أن المحكمة تنظر إلى حق المدعى فى هيئة محلفين مناسبة هو حق أساسى «لا يمكن التغاضى عنه على أسس عقلية فحسب» فإن الحكم يعتبر معقولية استبعاد النساء - كما سُمح به فى قضية «هويت» - ورفضته «فإنه لا يمكن الدفاع عنه فى هذه الأيام» واستدلت المحكمة «أنه لابد أن يكون مما يشق على كل امرأة أن تعدّ هيئة محلفين أو أن المجتمع لا يستطيع أن يوفر أية امرأة من واجباتها الحالية..»(٢). وبصفة خاصة استشهد الاستئناف فى قضية «هويت» بوظيفة المرأة بوصفها «مركز المنزل والحياة الأسرية». ولقد لفتت المحكمة الانتباه فى قضية «تايلور» إلى واقعة أن الغالبية العظمى من النساء بين سن الثامنة عشر والرابعة والستين هن من القوى العاملة ويؤكد «أن هذه الإحصاءات ... من المؤكد أنها تبطل الاقتراح بأن جميع النساء وينبغى استبعادهن من العمل فى هيئة المحلفين يقوم فقط على أساس الجنس والدور المزعوم الذى تقوم به المرأة فى المنزل»(٣). وهكذا حكمت المحكمة - على عكس الحكم فى قضية «هويت» بأنه:

«لم يعد من الممكن الدفاع عن الرأى القائل بأن النساء كطبقة يمكن استبعادهن أو تقديم استثناء تلقائى يقوم على أساس الجنس وحده إذا ما كانت النتيجة أن الأوامر القضائية باستدعاء المحلفين الجنائيين هى كلها، فى الأعم الأغلب، للذكور... ولو كانت المسألة أن النساء غير مؤهلات للجلوس على مقاعد المحلفين، أو أنه لا أحد منهن مطلوب للعمل فى هيئة المحلفين، أن زمن ذلك قد ولى منذ فترة طويلة»(٤).. المغزى الإيجابى للحكم فى قضية «تايلور» أنه يهدم الفكرة التى تقول إن النساء كطبقة لا غنى عنهن فى مسئوليات الأعمال المنزلية، وأن دورهن

(١) «تايلور ضد لويزيانا» ٤١٩ الولايات المتحدة ٥٢٢، ٥٣١ (عام ١٩٧٥). مقتبس فى «بالارد ضد الولايات المتحدة» ١٨٧ و ١٩٢ (عام ١٩٤٦).

(٢) تايلور فى ٥٣٤ .

(٣) تايلور فى ٥٣٤ حاشية ١٧ .

(٤) تايلور فى ٥٣٧ .

كمواطنات لابد باستمرار أن يسبق دورهن كزوجات وأمهات وقصوره ـ بما أنه يقوم على حقوق المدعى فى المادة السادسة المعدّلة ـ ربما أنه لا يمكن تطبيقه فى حالات لا تؤدى فيها حالات التفرقة للنساء إلى أن يكُنّ تحت الطلب فى الأوامر القضائية للاستدعاء إلى هيئة المحلفين. ومع ذلك فحتى فى مثل هذه الحالات، فإن الاستثناء المحض للنساء على أسس أخرى غير أسس الرجال، بمعزل عن نتائجها، تساوى الإعلان بأنهن أدنى أهمية فى المجال المدنى. وكما اعترفت المحكمة العليا منذ مائة سنة خلت، استبعاد فئة من المواطنين من هيئة المحلفين هو فى الواقع «حكم.. بالدونية» . استبعاد فئة أو طبقة له ـ يقينا ـ بعض المضامين الخطيرة ذاتها.

من هذه الرواية عن التقاضى بالنسبة لواجبات النساء فى هيئة المحلفين وحدها، يتضح أن التغيرات ذات المغزى فى المواقف القضائية قد حدثت لكن منذ أوائل السبعينيات (١٩٧٠) فقط. وفى عام ١٩٧١ . راجع جونسون وناب ـ وهما أستاذان فى جامعة نيويورك ـ مجال ستة قوانين للتفرقة وقد قررا بحق:

«على وجه العموم فإن إنجاز القضاة الأمريكيين فى ست مناطق للتفرقة يمكن أن يوصف بإيجاز بأنه غير كريم أو أنه مستهجن. فقد فشلوا ـ مع بعض الاستثناءات الملحوظة، فى أن يجلبوا إلى ست حالات تمييز مبنية على الجنس تلك الفضائل القضائية الخاصة بعدم التحيز، والتروى، والتحليل النقدى التى نفعتهم تماما فى قضايا اجتماعية أخرى حساسة.. إن التفرقة بين الجنسين وإصدار مزاعم لا مبرر لها (أو على الأقل لا سند لها) عن القدرات الفردية، والمصالح، والأهداف، والأدوار الاجتماعية على أساس الفروق الجنسية، وحدها ـ من السهل تمييزه فى الأحكام القضائية المعاصرة على أنه عنصرية قبل أى شىء آخر»(١).

وفى مقال عن مراجعة قانونية أخرى عام ١٩٧١ ذهب المؤلفان إلى أن الحاجة إلى تعديل **حقوق المساواة** تشير إلى أنه منذ ذلك التاريخ لم تُظهر المحكمة العليا أية

(١) جونسون وناب: «التفرقة القائمة على أساس الجنس بواسطة القانون» ٦٧٦ .

دلائل على تطبيق معايير دقيقة تحسم حالات التفرقة بين الجنسين(١). فلا شيء في اللغة المستخدمة في الحكم «تتبع.. نظرة القرن التاسع عشر إلى وضع النساء وظيفتهن في المجتمع» وينتهيان إلى أنه إذا ما سلمنا بالتطبيق المحدود جدا للتعديلين الخامس والرابع عشر بالنسبة للنساء - فإن الطريقة الوحيدة لتأكيد التفرقة الجنسية المشروعة هي من خلال تعديل صريح يحرمها.

ولقد حدث تغير سريع منذ كتابة هذه المقالات في النظرة القضائية لوضع النساء القانوني، ولا شك أنه حفزتها الحركة الجديدة المناصرة لقضية المرأة، وموافقة الكونجرس على تعديل حقوق المساواة. وفي عام ١٩٧١ في حكم كان علامة مميزة، وجدت المحكمة العليا في النهاية أن التفرقة القانونية بين الجنسين انتهاك لبند الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشرة المعدّلة. وفي قضية «ريد ضد ريد» أبطلت تشريع «اداهو»(٢) الذي كان يفضل تلقائيا الذكور على الإناث في إدارة التركة في ظروف يتساوى فيها الجانبان من حيث علاقتهما بالمتوفي(٣) في حين أن محكمة «اداهو» قد أعلنت أن «الطبيعة ذاتها قد أقرت التمييز (بين الجنسين) وأن هذا التشريع لا يقصد به التفرقة وإنما تخفيف مشكلة حضور الجلسات»(٤). ولقد قررت المحكمة العليا أن تشريع التفرقة لا يرضى حتى أقل قدر من معيار الحماية المتساوية. وكان القرار كما يلي:

«إعطاء تفضيل قضائي لأعضاء من أحد الجنسين على أعضاء من الجنس الآخر، فقط لاستكمال حذف الجلسات بموضوعية - يعني الإقدام على نفس نوع الاختيار التشريعي التعسفي الذي حرمته مادة الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشرة المعدّلة: ومهما قيل من القيم الإيجابية لتجنب الخلافات داخل الأسرة، فإن

(١) براون «تعديل حقوق المساواة» ٨٨١ - ٨٨٢ .

(٢) «اداهو» ولاية في شمال غرب الولايات المتحدة (المترجم).

(٣) قضية «ريد ضد ريد» ٤٠٤ الولايات المتحدة ٧١ (١٩٧١).

(٤) مقتبس من كتاب «جنسبرج» ص ٦١ - ٦٢ .

الاختيار فى هذا السياق ربما كان غير قانونى من الناحية القضائية إذا أقيم فقط على أساس الجنس..»(١).

وعلى حين أن القرار فى هذه القضية يكشف لنا أن المحكمة لم تعد على استعداد للزعم بأن أية مصلحة للأسرة لها الأولوية تلقائيا على حقوق المرأة، وأنها على استعداد لأن نفرض معيارا أكثر دقة «للعلاقات المعقولة» أكثر مما كان فى الماضى، ولا يزال العبء يترك للمدعى البرهنة على أن التفرقة التى يقول بها التشريع غير معقولة.

أعظم تقدم باهر فى السبعينيات فى هذه المنطقة هو اعتراف بعض القضاة من المحكمة العليا أن الجنس، مثل العرق، والأصل القومى والغريب هو تصنيف «مشكوك فيه ذاتيا» ومن ثم فالشرائع التى تنطوى على تفرقة تقوم على الجنس لا يمكن أن تكون صحيحة بمعيار «التصنيف المعقول»، بل لا بُدَّ أن تخضع لتدقيق بمعيار أشد دقة: هذه النظرية قد أقرتها لأول مرة المحكمة العليا فى كاليفورنيا عام ١٩٧١(٢). ولقد ترددت حجتها إلى حد كبير، بعد ذلك بعامين، فى حكم أصدرته المحكمة العليا فى الولايات المتحدة بالأغلبية، ذهبت فيه إلى أن الجنس هو، فى الواقع، تصنيف مشكوك فيه. وفى قضية «فرونتيرنو ضد ريتشاردسن»(٣). ضابطة من القوات الجوية طحنت فى دستورية المطلب الذى يطلب منها ـ لكى تدعى أن زوجها «تابع لها» [أو أنها تعوله] حتى يحصل على بعض المنافع ـ فإن عليها أن تثبت أنه معول لها بأكثر من نصف وسائل التعيش، فى حين أن الرجل فى الخدمة العسكرية يستطيع أن يدعى أن زوجته «معولة له» بغضِّ النظر عن اعتمادها الفعلى عليه. وعلى حين أن ثمانية من القضاة وافقوا على أن مطلب التفرقة غير دستورى، بوصفه انتهاكا لبند الحق الواجب، للمادة الخامسة المعدّلة، نجد أن أربعة فقط من

(١) ريد فى ٧٦ ـ ٧٧ .

(٢) جان سيلر ضد كيربى (عام ١٩٧١).

(٣) «فرونتيرنو ضد ريتشاردسن» ٤١١ الولايات المتحدة ٦٧٧ (١٩٧٣).

القضاة انضموا لرأى المحكمة القائل بأن التصنيف بناء على الجنس «مشكوك فيه ذاتيا». وقد ذهبوا إلى أنه:

«طالما أن الجنس مثل العِرْق، والأصل القومى هو خاصية ثابتة تحددها فقط حادثة الميلاد، فإن فرض المعوقات الخاصة بالجنس سوف يبدو انتهاكا للمفهوم الأساسى لنظامنا القائل بأن الأعباء القانونية لابد أن يكون لها علاقة ما بالمسئولية الفردية..».. وأن التمايز بين الجنسين على أساس مثل هذه الحالات التى لا شك فيها مثل الذكاء، والإعاقة البدنية، يجعلها فى صف واحد من المعايير المعترف بأنها مشكوك فيها هو أن الجنس خاصية كثيرا ما لا تكون لها أية علاقة بالقدرة على الإنجاز أو المساهمة في المجتمع. ونتيجة لذلك فإن التمييزات القانونية بين الجنسين كثيرا ما تكون لها نتيجة تثير الأحقاد عندما تهبط بطبقة الأنثى بأسرها إلى وضع قانونى أدنى، دون النظر إلى القدرات الفعلية للأعضاء الأفراد(١).

إن الأسلوب الوظيفى فى التفكير من النساء عند الأرسطيين وأتباع روسو - كما رأينا فى الأحكام القضائية السابقة، يبدو هنا أنه يستبعد منظورا شبيها بمنظور أفلاطون فى الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية». الاعتراف بأن جنس الشخص هو خاصية تحددت على نحو عارض ليس هو - أو هى - مسئولا عنها، وأنها كثيرا ما لا يكون لها أى علاقة بقدرات ذلك الشخص. أدى بغالبية المحكمة أن تقرر، كما فعل أفلاطون، أن مَنْ يستطيع أن يفرق بين الجنسين، من أى جانب لابد أن يتحمل عبء البرهان بأن هذه التفرقة لها ما يبررها.

غير أنه سيكون يقينا من الأحكام المبتسرة، أن نعلن استدلالاً وظيفيا عن النساء بواسطة أحكام قضائية منقرضة. على حين أنه ليس هنا المكان لتقديم تأريخ

(١) «فرونتيرو» فى ٦٨٦ . وهناك ضربة قوية وجهت إلى الرأى القضائى التقليدى عن جنس الأنثى فى حكم للمحكمة العليا عام ١٩٧٥ الذى قرر بأغلبية الآراء وبصراحة «لم تعد الأنثى مخصصة للمنزل ورعاية الأسرة فحسب، والذكر فقط للأسواق وعالم الأفكار..» قضية «ستانتون ضد ستانتون ٤٢١» الولايات المتحدة ٧٠، فى ١٤ - ١٥ (عام ١٩٧٥).

حديث للوضع الدستورى الدقيق. لتشريعات التفرقة بين الجنسين(١). فمن الأهمية أن نعترف أن الميل القديم لتقرير الحقوق القانونية للنساء بالتساؤل عما هى وظيفة المرأة لا يزال موجودا فى بعض المحاكم العليا فى صورة مقنّعة، رغم أنه لا يوجد شيء كهذا فى العلن. هناك قراران صدرا فى عام ١٩٧٤ وعام ١٩٧٦ يشيران إلى أن موضوع الحمل لا يزال من الموضوعات التى نجد أن الغالبية العظمى من أعضاء المحكمة العليا ليسوا على استعداد لمعاملة النساء فيها على أساس أنهن موجودات بشرية متساوية، فرغم الميول الحديثة عند الغالبية العظمى من أعضائها لنبذ النظرة الوظيفية العتيقة بالنسبة للنساء ودورهن «الطبيعى» داخل الأسرة. وكان الموضوع فى القضيتين هو الوضع القانونى لبرامج تأمين إعاقة الموظف، وهو يستثنى بصفة عامة من الحصر الإعاقات المرتبطة بالحمل من مجال التغطية.

فى قضية «جدولدج ضد أيللو» - مع ثلاثة من المشتركين فى وجهة النظر «التصنيف المشتبه فيه» التى لا تزال تقسم الجنس، فقد ذهبت المحكمة إلى أنه لما كان الحمل حالة بدنية موضوعية ذات خصائص فريدة، فإن التفرقة على أساس

(١) واجهت المحكمة العليا منذ وقت قريب عدداً من القضايا الصعبة، التى اختبرت فيها التفرقة بين الجنسين ضد مركب الحماية المتساوية للمادة الخامسة المعدلة، أو ضد العنوان ولائحة الحقوق المدنية لسنة ١٩٦٤ انظر مثلا «كان ضد شفين ٤١٦ الولايات المتحدة ٣٥١ - (عام ١٩٧٤) «شلزنجر ضد بالارد» ٤١٩ الولايات المتحدة ٤٩٨ (١٩٧٥) . «كاليفانو ضد وبستر» ٤٣٠ الولايات المتحدة ٣١٣ . (١٩٧٧). لوس أنجلوس «قطاع الماء والقوى» ضد مانهارت، ٤٣٥ الولايات المتحدة ٧٠٢ (١٩٧٨). وقد انقسمت المحكمة حيال هذه القضايا . وبعض هذه القضايا حسمت بهامش ضئيل جداً، أما بالنسبة للقضاة المتعاطفين أكثر مع قضية المرأة، كان العامل الحاسم هو هل التفرقة المطروحة تقوم على تعميمات عتيقة ومنبوذة عن قضية النساء، أو الدور النمطى الذى فرضه المجتمع طويلا على النساء..» أم أنها تخدم «الغرض المسموح به لكى يصلح المجتمع المعاملة الطويلة المتباينة للنساء». وليس ثمة شك فى تحقيق إصدار قرارات متكافئة فيما يتعلق بالتفرقة القانونية المبرمجة بين الجنسين، فى عالم فيه الكثير من النساء لا سيما العجائز شكل المجتمع حياتهن وتوقعات الحياة بطريقة ليس فيها مساواة. انظر «المحكمة العليا عام ١٩٧٤ - مجلة هارفارد للقانون» مجلد ٨٩ عدد ١ ص ٩٦ - ١٠٣ لدراسة نقدية لأحكام المحكمة فى القضايا المبكرة.

الحمل لا تُعدّ تفرقة مبنية على أساس الجنس. ومن ثم فقد قررت المحكمة أن حالة برنامج التأمين للمعاقين الذى يستبعد الإعاقات المرتبطة بالحمل لا ينتهك المادة الرابعة عشرة المعدّلة من بند الحماية المتساوية(1). ولقد لاحظت كاترين بارلت وهى تراجع القضية أن حجة المحكمة بشأن تفرد الحمل، ضعيفة للغاية، طالما أن البرنامج يغطى «بالفعل كل حالة إعاقة أخرى.. بغض النظر عن حالتها الاختيارية، أو سلوكها المتوقع، أو تفردها أو أنها حالة «اعتيادية مألوفة». والأمثلة الواضحة فى مثل هذه الحالات هى التعقيم الاختيارى، وأنيميا الخلايا المنجلية، وعمليات استئصال البروستاتا، وعمليات تغيير الجنس، والأضرار الناجمة عن الحوادث أثناء السكر(2). والواقع أن قرار المحكمة بُنى أساسا، على الحجة التى تقول إن قابلية تنفيذ البرنامج من الناحية المالية ستكون عرضة للخطر لأنها تشمل العجز الموجود فى الحمل الطبيعى الذى يصعب فيما يبدو أن يكون مبررا مشروعا فى حالة تتعلق بالحق الأساسى للمواطنين فى أن يعاملوا على قدم المساواة أمام القانون «وحقهم المدنى الأساسى» فى أن يحملن أطفالا. لو أن شيئا لابد أن يتمً استبعاده لدواعٍ اقتصادية، فلماذا يكون الحمل؟ كان جواب المحكمة غير مقنع:

«على حين أنه من الصواب أن نقول إن النساء وحدهن هن اللائى يكن حوامل، فإنه لا ينجم عن ذلك أن كل تصنيف تشريعى بخصوص الحمل، هو تصنيف يُبنى على أساس الجنس كالحالات المتطورة فى قضايا «ريد» فيما سبق، و«فرونتيرو» فيما سبق؛ فالحمل الطبيعى يمكن تعريفه بأنه حالة بدنية ذات خصائص فريدة..»(3).

وما يفترض أن تعنيه هذه الجملة الأخيرة الغامضة أبعد من أن يكون واضحا. إذ يبدو من غير المعقول أن أقل ما يقال فى الموضوع أنه بالنسبة للمحكمة التمييز بين الحمل وجميع الإعاقات الأخرى التى يشملها البرنامج على أساس إما

(1) «جدولدج ضد أيللو» ٤١٧، الولايات المتحدة ٤٨٤ لسنة ١٩٧٤ .

(2) «الحمل والدستور: مصيدة التفرد» ١٩٦٢ .

(3) «جدولدج» فى ٤٩٦ حاشية ٢٠ .

موضوعيته أو تفرده. إذ كيف يمكن لمن بُترت ساقه أو أصيب بمرض الحصبة أو ما إلى ذلك - أن لا يقع فى نفس الفئة؟

وفى القضية الثانية «شركة جنرال إليكتريك ضد جلبرت» التى حكم فيها فى ديسمبر ١٩٧٦ خطة تأمين لعجز مماثل يشبه استبعاد الحمل اختبر ضد بند التفرقة على أساس الجنس فى لائحة الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤ . وقد بنت حكمها فى قضية «جدولدج»، وخفضت بصفة خاصة من فرص العمالة المتساوية لعام ١٩٧٢ بمبادىء توجيهية تحدد أن العجز المرتبط بالحمل يجب أن يعامل فى سياسة التوظف وممارساته كغيره من ألوان العجز المؤقت، قررت المحكمة أن استبعاد الحمل من خطة منافع حالات العجز.. التى تزودنا بها التغطية العامة ليس تفرقة تقوم على أساس النوع على الإطلاق..»(١).

والفكرة نفسها التى تقول «إن التصنيف الذى يدور حول الحمل لا يرتبط ارتباطا وثيقا بجنس النوع هو إهانة للإحساس العام. وكما أشار المستشار «ستيفن» فى حكمه المخالف: إن أى برنامج يستبعد الإعاقة المترتبة على الحمل على أساس «التعريف» إنما يفرق على أساس الجنس طالما أن القدرة على أن تصبح حاملا هى التى تفرق أساسا بين الأنثى والذكر»(٢).

(١) «شركة جنرال الكتريك ضد جلبرت» ٤٢٩ الولايات المتحدة ١٢٥ لعام (١٩٧٦) [والتشديد من عندنا] .
انظر أيضا شركة «ناشفيل جاز ضد ساتى» ٤٣٤ الولايات المتحدة ١٣٦ لعام ١٩٧٧ . التى قررت فيها المحكمة أيضا. استشهاد جلبرت - أى استبعاد الحمل عن خطة المنافع لأية إعاقات أخرى «ليس تمييزا مبنيا على أساس النوع». لكنها قررت - لأغراض أقدم - أن إجازة الحمل لا يمكن أن تعامل بطريقة مختلفة عن الأشكال الأخرى من الاجازات. ويبدو أن الغالبية العظمى من أعضاء المحكمة هنا قد اتبعت خطا رقيقا لخصه المستشار ستيفن فى حكمه على النحو التالى:
على الرغم من أن محاكمة جلبرت لم تشأ أن تذهب إلى أن التمييزات ضد الحمل - إذا ما قورنت بالإعاقات البدنية الأخرى - هى تفرقة تقوم على أساس الجنس. فيمكن أن يكون من الصواب رغم ذلك أيضا أن التفرقة ضد الحامل، أو الموظفات الحوامل، إذا ما قورنت بالموظفين الآخرين تشكل تفرقة تقوم على أساس الجنس (ناشفيل فى ١٥٥).
(٢) جنرال إليكتريك فى ١٦٢ .

غير أن المشكلة هى أن الطريقة التى ينظر بها إلى النساء عبر القرون، تؤدى إلى عجز كثير من الناس ـ بما فى ذلك الغالبية العظمى من المستشارين فى المحكمة العليا ـ عن إدراك التفرقة ضد الحمل على أنها تفرقة ضد النساء. فبدلا من أن يستدلوا من واقعة أن الحمل هوخاصية يتميز بها أساسا جنس الأنثى، نتيجة تختلف عن الإعاقات الأخرى هى تفرقة ضد النساء، فإنهم يصلون إلى نتيجة تقول إن الحمل هو تلك الوظيفة الطبيعية المألوفة للمرأة وأنها بطريقة ما فريدة، وليست كالإعاقات الأخرى على الإطلاق. على نحو ما أشار «بارلت» بصدد قضية «جدولبرج»:

«إن قرار المحكمة... يعكس تصورا سيئا عن الحمل، ويختلف اختلافا عميقا عن جميع ظروف الإعاقة الأخرى التى تصيب الجنس البشرى. الفكرة التى تقول إن الحمل يختلف عن ألوان العجز الأخرى فيما يخص برنامج التأمين عن الإعاقة يوحى بالمجموعة النمطية المألوفة التى تقول إن النساء تختص بالمنزل وتربية الأطفال. وما أن تترك المرأة العمل ليكون لديها أطفال فإنها لا تحسب من بين القوة العاملة. وعلى الرغم من أن الحمل يقعد المرأة عن العمل فإنه ليس «عجزا أو إعاقة»، إنما هو بركة تريد كل امرأة أن تحققها من أعماقها، وأن النساء يساعدهن ـ وهذا ما يحدث وينبغى أن يحدث ـ أزواجهن وليس الدولة. وتظهر هذه الأنواع النمطية محفورة بعمق، ومرتبطة بالمعتقدات الأساسية عن مكانة المرأة فى العالم بوصفها مربية أطفال. ومن الواضح أن المحكمة لم تلاحظ أنهن لا علاقة لهن بالأغراض المعلنة عن برنامج التأمين للعجز أو الإعاقة(١).

وعلى حين أنه سيبدو من السخف أن نرد تجربة الحمل بأسرها إلى وضع العجز أو الإعاقة. فلا شك أنها حالة **تتضمن** درجات مختلفة ودوام العجز أو الإعاقة لنساء مختلفات تمنعهن، مؤقتا، من مواصلة حياة العمل الطبيعية. ورفض الاعتراف بهذه الجوانب من الإعاقة واختلاف النساء عن الرجال كما يمكن مقارنتها تماما

(١) «الحمل والدستور» ١٥٦٢ ـ ١٥٦٤ .

بالإعاقات الأخرى التى يخبرها الناس طوال حياتهم يساوى القول بأن حياة النساء بأسرها ينبغى أن تكون محدودة ومشروطة بعوامل الحمل وميلاد الطفل. وأمثال هذه الأحكام التى أصدرتها المحكمة العليا منذ وقت قريب مع نظرة «التفرد» إلى الحمل تساوى فى نتائجها إعادة تأكيد قوى لوضع النساء بوصفهن طبقة ثانية فى جميع مجالات الحياة خارج أعمال المنزل.

وهكذا فإنه على الرغم من الميل المضاد للأقلية من المستشارين، فإن غالبية أعضاء المحكمة العليا، يواصلون الاعتماد على المزاعم الضمنية، عن الدور الطبيعى والمناسب للمرأة، ووظيفتها ووضعها داخل الأسرة لكى يتم الأخذ بالتفرقة ضدها: أربعة فقط من مستشارى المحكمة العليا ـ اعتزل أحدهم ـ اعترفوا أن الجنس كواقعة مصادفة للميلاد، وبمعنى مماثل لتلك الخصائص المرتبطة بالعرق والأصل القومى ـ مشكوك فيه ذاتيا كتصنيف تشريعى. ولقد واصلت الغالبية العظمى من المحكمة إذن الحكم فى قضايا تتضمن تفرقة تقوم على أساس الجنس بمعيار أكثر تسامحا «ومعقولية»، وبعدد من قراراتها الحديثة التى تخدم فى أن تجعلنا واعين أن الأحكام المبتسرة القديمة حول ما هو معقول بخصوص الفروق بين الجنسين لم تختف تماما على الإطلاق(١).

(١) هذا النمط من الاستدلال عن التفرقة القانونية بين الجنسين ليس، بالطبع، فريداً بين القضاة. فالسنتوير «ارفين» وهو يصدّق بوضوح على هذه النظرة الوظيفية ـ اقترح أن تعديل حقوق المساواة ينبغى صياغته بحيث يسمح بالتمييزات القانونية بين الجنسين «التى تقوم على فروق فسيولوجية أو وظيفية بينهما».. «النساء وتعديل حقوق المساواة» نشرته كاترين ستمبسون . سلسلة وثائق الكونجرس نيويورك ولندن ١٩٧٢ ص xiii وانظر أيضا ص ٥٢١ ـ ٥٢٢ . والاعتراف كما نفعل الآن بما فى اللامساواة من عنصرية وانحراف التى يمكن تبريرها عن طريق الفروق الوظيفية بين الجنسين، على نحو ما عرفها وطورها الفلاسفة من الرجال وسيطرة النظام التشريعى الرجال، فإننا نستطيع أن نرى عقم أمثال هذه التعديلات «لحقوق المساواة». هويت، ضد وجوسارت، ومولر، وحتى براديل ـ جميع القضايا الشهيرة تؤكد أن اللامساواة القانونية للنساء يمكن أن تظل كما هى بلا أدنى تأثر.

مراجعتنا للمواقف القضائية تجاه التفرقة القائمة على أساس الجنس فى قانون الولايات المتحدة. أثبتت أنه على الرغم من التغير الواضح السهل الذى بدأ يحدث فى سنوات حديثة جدا. إن دراسة أنماط من استدلال الفلاسفة السياسيين عن النساء ليست سرية أو خافية على الإطلاق. إن التفرقة بين الجنسين بالنسبة لحقوقهن وواجباتهن السياسية الأساسية. فرصهن فى التعليم والعمل، ووضعهن الاجتماعى والاقتصادي، حقوقهن وواجباتهن بالنسبة لبعضهن البعض من حيث العلاقات الشخصية، أخذت بها المحاكم على أسس مشابهة لتلك الأسس التى لجأ إليها الفلاسفة. ومثلهم زعمت الهيئة القضائية أنه لا مندوحة من البنية التقليدية للأسرة كانوا أكثر استعدادا للإشارة إلى دور النساء ووظيفة النساء من الاعتراف بأهمية حقوق النساء وقدراتهن. ولقد مالوا كذلك إلى رؤية خصائص «الأنوثة» ورقة النساء واعتمادهن على من حولهن كعوامل لا يمكن أن تتغير ـ بوصفه الوضع «الطبيعي» للنساء ـ بدلاً من الاعتراف بأنها إلى حد كبير نتائج للظروف الأبدية للمجتمع فى الماضى والحاضر. وهم مثل أرسطو وروسو كثيرا ما ذهبوا إلى أن السؤال الأبدى هو: «**من أجل** ماذا وُجِدتْ النساء؟».

الفصل الثانى عشر

خــــاتمــة

تستهدف هذه الدراسة الإجابة عن سؤالين طرحناهما فى البداية.. **يتناول أولهما** ما إذا كان بإمكان الفلسفة السياسية فى شكلها المتعارف عليه حاليا أن تشمل المرأة ضمن موضوعاتها على قدم المساواة مع الرجل. **والسؤال الثانى** يدور حول ما يمكن أن نتعلمه بشأن تحليل كيفية تناول المرأة فى الفلسفة السياسية بشأن اقتراع النساء السياسية والرسمية والتى لم تؤد إلى المساواة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية الحقيقية بين الجنسين. وفى هذا الفصل الأخير سوف يتم استخدام نتائج هذه الدراسة لصياغة إجابتين عن هذين السؤالين على التوالى .

المكان الوحيد فى الفلسفة السياسية الذى تمَّ فيه ضم المرأة فعلاً على قدم المساواة مع الرجل كان فى **طبقة الحراس** عند أفلاطون فى «الجمهورية». ففى «الجمهورية» يؤدى إلغاء الجانب الشخصى من الحياة، وتنظيم النسل.. وجعل رعاية الأطفال وجميع الوظائف المحلية أمورا اجتماعية مشتركة، يؤدى ذلك كله، فى طبقة الحراس من الرجال والنساء إلى تعليم واحد وعمل واحد. ويتم تصور الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة فى أضيق الحدود. كما يتم الحد من المهام التقليدية للمرأة، لتقتصر فقط على المجهودات الفسيولوجية الخاصة بالحمل والرضاعة. وهكذا يصبح نساء طبقة الحراس فى منزلة مساوية لخصائص الرجال فى الوقت الذى يكون فيه الحديث عن «الحقوق» الفردية فى سياق محاورة الجمهورية حديثا لا معنى له.

يوجد فى جميع أعمال الفلاسفة الذين ناقشناهم ـ وكذلك فى محاورة «القوانين» لأفلاطون ـ منطقة متميزة للحياة الأسرية الخاصة، بمنأى عن مجال الحياة العامة،

مما يؤدى إلى المبالغة فى تقدير الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، إلى إدراك أن النساء يناسبن أساسا وظائف «أنثوية» خاصة فى محيط المنزل، وبالتالى يبرر احتكار الرجال للعالم الخارجى بأسره. دعنا الآن نرى ماذا يحدث عندما نتخيل انضمام المرأة كشريك مناظر للرجل فى جميع النظريات التى قمنا بدراستها. هل مثل هذا الافتراض سوف يغير النظريات تغيرا ذا مغزى؟ هل يثق فيهم بغض النظر عن الشكل، أم يكشف تناقضات لا تكون ظاهرة طالما زعمنا أن النساء مستبعدات عن المقدمات والنتائج النظرية الرئيسية؟ وبعد تطبيق هذا الافتراض على كل من الفلاسفة السياسيين كل بدوره، هل سيتم وضع هذه الدلالات الهامة بشأن التعديل الضرورى لأية نظرية سياسية، وذلك من حيث معاملة المرأة ككيان مساوٍ للرجل.

إن المشكلات **العملية** فى المجتمعات التى وصفها «أفلاطون فى محاورة القوانين» وأرسطو فى كتاب «السياسة» ـ التى سببها تحول النساء إلى مواطنات مشاركات فى الحياة العامة مشاركة تامة مثل الرجال، والتى ستخفف منها إلى حد ما مؤسسة الرق. غير أن هذا «الحل» يمكن أن يكون حلاً جزئيا فحسب. لأنه لا أفلاطون ولا أرسطو يكون سعيدا بالاحتكاك الطويل فى المستقبل بين الأطفال الأحرار والعبيد ولهذا فمن المشكوك فيه جدا أن نتوقع أن تسير إدارة المنزل مع أفضل مصالح الأسرة لو تركت تماما فى أيدى العبيد دون إشراف من ربة الأسرة. ولا أحد ينكر أن سلامة المنزل الخاص بكل مواطن فى هذه المجتمعات الذى تكون فيه الحياة المدنية بالغة الأهمية، تعتمد إلى حد كبير على واقعة أن النساء فى حالة أرسطو مستبعدات تماما من مجال الحياة العامة، وفى «محاورة القوانين» لأفلاطون يلعبن دورا ثانويا جدا.

وعلى الرغم من ذلك توجد مشكلات أخرى أشد عمقا ينطوى عليها افتراض المساواة التامة للنساء فى الدولة المثالية الثانية لأفلاطون، والسياسة التى يفضلها أرسطو. لأنهما معا يدركان الأسرة بوصفها جانبا من الملكية الخاصة تشكل فيه الزوجة نفسها مكونًا رئيسيا، فالمواطنون الذكور فى هذين المجتمعين **يملكون**

زوجاتهم، ومن الواضح أن ذلك لا يمكن أن يحدث إذا ما كان الرجال والنساء متساوين. وكما سبق أن أوضحنا فى الفصل الثالث، فإن أفلاطون لم يستطع أن يتصور درجة المشاركة، فى الحياة المدنية التى يمكن أن يقوم بهاالحراس النساء فى «الجمهورية»، على نحو ما يحدث للزوجات الخصوصيات فى «محاورة القوانين»، على الرغم من واقعة أن اقتناعاته عن إمكانات النساء قد أصبحت أقوى فى السن الذى كتب فيه «القوانين». وفى المجتمع الفاضل الثانى لابد من فرض طبيعة المرأة عليها وذلك حتى يتلاءم مع دورها كزوجة. أما فى كتاب «السياسة» لأرسطو، فإن حياة الأسرة تعرَف صراحة خارج نطاق السياسة التى تشمل الأب فقط. ومن الواضح أنه ينبغى إدخال تغيرات قوية فى هذه المفاهيم عن الأسرة، حتى يُسمح للمرأة أن تكون عضوا على قدم المساواة مع الرجل سواء فى الحياة الأسرية أو كمواطنة. لابد للأسرة أن تظهر كمؤسسة يدعمها الأعضاء الراشدون كنظراء تماما بدلاً من النظر إليها على أنها موضوع للملكية، أو كشرط ضرورى لتزويدنا بالورثة أو للوفاء بالاحتياجات اليومية. ويعد ذلك انسلاخا جوهريا من الأفكار اليونانية المعاصرة التى لم يعد يصلح لها لا كتاب السياسة لأرسطو المبنى على العرف، ولا حتى كتاب القوانين لأفلاطون.

وفضلاً عن ذلك ففى كتاب «السياسة» لأرسطو لا تزال تُطرح مشكلات أكثر جدية عندما افترض المعاملة المتساوية بين الرجل والمرأة. ويعتمد التصور الغائى الذى تقوم عليه فلسفة أرسطو السياسية كلها - على افتراض أن كل الأعضاء الآخرين من السكان - العبيد والحرفيين وكذلك النساء - قد وجدوا فقط لكى ينجزوا المهام التى تخص كلاً منهم تجاه الأقلية الأخرى من الرجال الأحرار الذين يشاركون مشاركة تامة فى الحياة العامة. وقد تمّ تعريف «طبيعة» كل مجموعة من الناس وفقا لأدائها الأمثل لوظيفتها المتعارف عليها على النحو المرضي. فإذا ما منحت المرأة مكانة مساوية للرجل داخل طبقة المواطنين، فسوف يتقوض بالكامل أساس النظرية الوظيفية عند أرسطو، ولو أنه أنكر الطبيعة الدونية للنساء. والحجة التى على أساسها يقمن بأداء الوظائف فى الحياة المعاصرة فى أثينا، كما أن حجته المتوازنة

عن الطبيعة الدونية للعبيد سوف تتعرض للخطر. فما أن يحدث أنه لم يعد ثمة اتفاق حول الطبيعة الدونية للنساء وضعفهن العقلي؛ ولا أنها قد وجدت فقط بهدف المحافظة على استقرار الأسرة وأمانها وإنجاب الورثة الشرعيين وتربيتهم - فكيف يمكن عندئذ الإبقاء بشكل مستمر على طبقة العبيد وحدها بهدف القيام بوظيفتهم فى تقديم الخدمات، أو قل الشيء نفسه عن طبقة الحرفيين بسبب الأعمال التى تصادف أن يقوموا بها، فهم لا يصلون بالتالى للحياة السياسية؟. إن توحيد أرسطو للوضع الهيراركى القائم مع ما هو طبيعى وضرورى وحسن، لا يمكن أن يصمد أمام تحرر النساء واشتراكهن فى الحياة السياسية. فنظام أرسطو السياسى يقوم بشدة على أساس التباين الاجتماعي، فإذا ما تمَّ التغاضى عن أى من مفاهيم عدم المساواة، فإن هذا النظام كله سوف يتعرض للخطر. ويصبح واضحا مدى ضعف أساس هذه البنية عندما يتضح أن المعالجة الوظيفية للنساء لا مشروعية لها.

وعلى العكس، كان من الممكن أن يحقق إدخال روسو للنساء كمواطنات أكفاء، فى جمهوريته الديمقراطية المثالية - الأثر المطلوب لإزالة التناقضات التى تواجه نظريته على نحو ما عليه. فسوف تحل التباين بين مبدأ المساواة وأساس التراضى فى أفكاره عن الحكومة؛ واللامساواة القصوى فى الأسرة التى يشكل فيها الأب الشخصية المحورية، والتى يقوم بدعمها بشكل طبيعي، ولا يمكن الاستغناء عنه. ولن تكون تصريحات روسو المثيرة للدهشة بعد ذلك عن المساواة والحرية متعارضة مع كل ما يقوله عن العلاقات بين الجنسين، وهناك أيضا مشكلة أخرى سوف يحلها انضمام الأسرة إلى الحياة العامة، ألا وهى خطر الصراع بين الولاءات الذى ناقشناه فى الفصل الثامن فيما سبق. فإذا لم تعد المرأة توجه بشكل خاص وشخصى تماما، فمن المحتمل أن لا تكون أقل من الرجل فى خطورتها على تلك الولاءات الأوسع والتى كان روسو يُقدرها تقديرا عاليا.

غير أن المشكلات التى تظهر نتيجة تحول النساء إلى نظراء أنداد هى مشكلات ضخمة فى حالة روسو بل أضخم من المشكلات فى حالة «القوانين» لأفلاطون، و«السياسة» لأرسطو، وبمعنى عملى هى أشد قسوة. ذلك لأن الجمهورية المثالية عند

روسو تتطلب مشاركة مدنية. كما هى الحال عند أرسطو - ومع ذلك فإن المجال الخاص بحياة الأسرة مسألة حاسمة بالنسبة له - لا فقط على أسس اقتصادية، على نحو ما كان الأمر عند اليونان، وإنما كجانب بالغ الأهمية للحياة النشطة. ولقد اعترف «روسو» نفسه بأن الحرية السياسية مطلوبة جدا، وأنه سيكون من المستحيل الإنجاز بدون قيام مؤسسة العبيد بإمدادنا بالاحتياجات اليومية. ولما كان روسو لم يستطع أن يتصور هذا الوضع بشكل شرعي، فقد ظلت هذه المشكلة معلقة بغير حل. وعلى الرغم من ذلك فقد اعتبر استبعاد المرأة من الحياة المدنية مسألة طبيعية وكذلك انحصارها فى مجال خاص، بناء على التعريف الوظيفى للنساء. وذلك مبعثه افتراض أن الأسرة التى يشكل فيها الأب الشخصية المحورية شيئا طبيعيا.

دعنا نحاول أن نتصور المساواة بين الجنسين فى جمهورية روسو :

أولاً: لابد أن تتغير بنية الأسرة تغيرا جذريا حتى تتسق مع حقوق المساواة والمسئوليات الخاصة بكل عضو من أعضائها الناضجين. وينبع تصور روسو كله للعلاقات بين الرجل والمرأة، والذى يمكن أن ينقلب رأسا على عقب - ينبع من خوفه البالغ من فكرة التبعية، فيما عدا على الشخص الذى يمكن للمرء التحكم فيه.. وفضلاً عن ذلك فسوف يتعين على الزوج والزوجة أن يصبحا قادرين على الوثوق بعضهما ببعض وهو الأمر الذى يبدو أن روسو لم يستطع أن يتخيله. ومرة أخرى لم يعد من الممكن الإشارة إلى المرأة، والنموذج الكامل للحياة وفقا لاحتياجات الرجل فقط، كما هو غير ممكن بالنسبة للرجل أيضا. وتأخذنا هذه المتطلبات أبعد كثيرا من «اميل» و«صوفي»، ومن نساء «جنيف» العفيفات اللائى صورهن روسو بطريقة مثالية.

ثانيا: إذا كان من شأن المرأة أن تتساوى مع الرجل فى الجانب السياسى فإنه يتعين عليها هى أيضا قضاء مدة من الوقت ليست بقليلة فى الاجتماعات السياسية وعدة أنشطة عامة أخرى. وفى نفس الوقت الذى يقول فيه روسو إن التعليم الرسمى للمواطنين يجب أن يصبح عاما، يكون من الواضح أنه يعتبر التربية المبكرة للأطفال نشاطا خاصا، ويرى الأسرة كملجأ للرجال من المتطلبات المرهقة للعالم الخارجي؛

فإذا ما كان يجب على الراشدين من الرجال والنساء أن ينشغلوا بالنشاطات الاجتماعية كواجبات وطنية لفترة طويلة، فمن الذى سيدعم هذا القطاع الخاص من الحياة ـ وأعنى به الأسرة ـ والذى يرى روسو أنه بالغ الأهمية؟. ومن الواضح أنه سيكون من الواجب القيام بالعديد من التغيرات الكبيرة في مجال خصوصية الكيان الأسري، حتى نسمح للنساء بالمشاركة مشاركة تامة فى حقوقهن كمواطنات.

فسوف يبدو، بالتالي، على الأقل فى مجتمع يقوم على مبدأ المساواة، أن المرء لا يستطيع أن يحقق كلاً من الحياة المدنية، بكثافة شديدة، وكذلك الخصوصية التامة في الحياة الأسرية دون التقسيم الثنائى لمجالات العمل بين الجنسين ويجب ـ فى المجتمع الذى نظّمه «روسو» التضحية بشيء ما، فى سبيل أن تصبح المرأة مساوية للرجل ـ أما مدى المشاركة المدنية المطلوبة منها كمواطنة أو تجنب الطبقة الموجودة لخدمة الآخرين، أو الخصوصية التامة للحياة الأسرية والملكية.

أما بالنسبة «لجون ستوارت مل» فإن إشراك المرأة لم يعد مسألة افتراضية فحسب، ذلك لأنه قام بجهد وعزم لتحرير المرأة داخل حق المواطنة. وعلى الرغم من حجته التى كانت راديكالية في عصره ـ القائلة بأنه يجب إتاحة الفرص السياسية، والتعليمية، والوظيفية للمرأة على الرغم من ذلك ـ افترض أن مقتضيات الحياة الأسرية ستحد من استغلال كل امرأة لهذه الفرص بالكامل، إلا إذا كانت غير متزوجة وهذه المجموعة من النساء ستظل أقلية. والتغلب على هذه القيود وإحداث مساواة دائمة تستفيد منها المرأة المتزوجة وغير المتزوجة، سوف يتطلب تبديلاً جذريا فى مفهوم «مل» عن الأسرة، وعلاقتها مع العالم الخارجي. أما بالنسبة لآرائه عن العمل المنزلى، والعناية بالأطفال والمهام الواجبة فى الأسرة المستقلة القائمة بذاتها، وأنها بالضرورة عمل المرأة ولا تتقاضى عنه أجرا فإن جميع هذه الآراء سوف يتعين التخلى عنها إذا ما أرادت المرأة أن تحقق شيئا فى سبيل المساواة الحقيقية مع زوجها.

وبما أنه وافق على فكرة التمثيل النيابى كبديل عملى عن الديمقراطية المباشرة، فإن طبيعة المشاركة السياسية فى دولة «مل» الليبرالية لا تستهلك الكثير من الوقت،

وبالتالى حتى تخلق مشاكل عندما نفترض المساواة للمرأة مع الرجل، رغم أنها بالتأكيد تخلق بعضها منها. فنحن مثلاً نجد أن «مل» نظر إلى هيئة المحلفين على أنها جانب من النشاط التربوى الهام للمواطنة. ومع ذلك فلا يمكن أن نتصور أنه يمكن أن يخالف قرار المحكمة العليا فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦١، الذى ينص على أن المرأة هى «محور البيت والحياة الأسرية» ، ومن ثم لا ينبغى أن تكون عرضة للخدمة الإلزامية فى هيئة المحلفين. وقل مثل ذلك فى التربية السياسية التى اقترحها «مل» نتيجة لتطبيق الديمقراطية فى ساحة العمل، والمشاركة المباشرة فى الحكومة المحلية التى لن تكون متاحة كثيرا للسيدات المتزوجات[١] ويقول مل، على نحو مباشر، إنه يجب على المرأة الانتهاء مما وصفه بمسئولياتها المنزلية، وذلك قبل قيامها بالأنشطة والواجبات الخارجية. وعلى الرغم من ذلك فإن المسألة الأكثر أهمية هى أنه فى الوقت الذى كتب فيه «مل» هذه الكتابات، كانت الأسرة والحياة الاقتصادية قد أصبحتا منفصلتين تماما بعضهما عن بعض، وذلك بتطور اقتصاد السوق الرأسمالي، فقد أصبح السبيل الوحيد أمام المرأة (بخلاف الوراثة الشرعية) التى تستطيع أن تحقق به مساواة اقتصادية مع الرجل هى أن تكون لديها الحرية، والقابلية للتكيف. وكذلك التدريب الكافى لتتمكن من الوقوف على قدم المساواة مع الرجل من حيث ترويج العمل الخاص بهما. ولا توجد، بالقطع، أية وسيلة تستطيع المرأة المتزوجة عن طريقها، مهما كانت إمكانياتها وقدراتها، أن تنافس الرجل فى المجال الوظيفى فى حالة ما استجابت للالتزامات التى فرضها عليها «مل».

وليس ثمة شك فى أن مل ـ لاسيما فى العصر الذى كتب فيه مؤلفاته ـ كان نصيرا شجاعا للمرأة، وبعيد النظر فى تفكيره. فقد رفض الاشتراك فى عديد من مزاعم النظرية السياسية السابقة بشأن استبعاد النساء من مجال السياسة،

(١) انظر «كارول باتمان ـ المشاركة والنظرية الديمقراطية» كيمبردج ١٩٧٠ ص ٣١، ٣٥ ودينيس ف توميسون « جون ستوارت مل والحكومة النيابية». برنستون عام ١٩٧٦ . ص ٣٦ ـ ٤٣ . بخصوص أفكار «مل» عن التربية السياسية من خلال المشاركة المباشرة.

والطبيعة التمثيلية للزوج فى الأسرة حيث يكون عمادها الوحيد لجميع الأغراض السياسية والقانونية. غير أنه - مع «مل» أيضا مجال التفرقة الدقيقة بين ما هوخاص والمجال العام، وبين الأسرة والحياة الاقتصادية. وكذلك افتراض أن الرعاية اليومية للأسرة هى وظيفة المرأة، الواجبة عليها، فقد كان من شأن ذلك كله أن يتقوض تماما إذا ما اشتركت المرأة فى نظرية «مل» التى تجعلها مساوية للرجل تماما.

وتتأثر بهذه الضرورة التى أضفناها كل من النظريات السياسية الأربعة التى قمنا باختبار الاشتراك المفترض للنساء على قدم المساواة بالرجال - وذلك على الرغم من تفاوت درجات هذا التأثر. ففى الدولة المثالية الثانية عند أفلاطون، والدولة التى فضلها «أرسطو»، وفى دولة «روسو» الديمقراطية المنسوجة بدقة - وكذلك، إلى حد كبير، دولة «مل» الحرة - فى كل ما سبق يعتمد مجال الحياة العامة فى العديد من الحالات الهامة المقدمة بشكل منطقى على وجود القطاع الخاص في الأسرة والذى تتعرف متطلباته دور المرأة وأسلوب المعيشة وتعزلها عن المشاركة، وكذلك المكانة المتساوية مع الرجل فى عالم الحياة العامة والاقتصادية. ومن الواضح أنه يجب تغيير بنية الأسرة، وتوزيع المهام والمسئوليات بداخلها إلى حد كبير، وذلك فى أية نظرية تتضمن فكرة أن المرأة موجود بشرى مساوٍ للرجل ومشارك بالتساوى فى المجالات العامة.

هناك عديد من الجوانب ذات المغزى لابد أن تتغير فيها النظريات السياسية بصفة عامة، إذا ما أرادت المرأة أن تتكيف كعضو فى المجتمع السياسى مساو للرجل ولقد قام المنظِّرون السياسيون كفئة (على الرغم من «مل» كان استثناءً جزئيا مثيرا) - بوضع عدد من المزاعم الخاصة بالأسرة وعلاقتها بالمجتمع الذى لا يعترف بالنساء كأفراد، متساويات مع الرجال:

أولاً: جعلوا من الأسرة - على عكس ما يبدو أحيانا - الوحدة الأساسية لنظرياتهم، بدلاً من الفرد البشرى الراشد. وكانت النتيجة المثيرة للاهتمام والواضحة فى الوقت ذاته - هى أن العلاقات الأسرية الداخلية بغض النظر عن مدى القوة والسيطرة التى تمثلها - تتميز بأنها خارج المجال السياسى .

ثانيا : أدركوا أن العلاقات الإنسانية داخل الأسرة تختلف اختلافا كيفيا شاملاً عن العلاقات بين «الممثلين» فى المجال السياسى - بمعنى الأشخاص البالغين المتحكمين فى شئون الأسرة. هذه الافتراضات - السائدة عن الموضوع الرئيسى للنظرية السياسية، وعن العلاقات الأسرية الداخلية والخارجية، من الضرورى إدراك كيفية تغيرها لتتلاءم مع المساواة بين الرجل والمرأة.

ومن الواضح أن أفلاطون فى محاورة «القوانين» وكذلك أرسطو، وروسو، اعتبروا الرجل عماد كل أسرة بوصفه الممثل السياسى الأوحد لها. ذلك أيضا، وعلى نحو متناقض ظاهريا بصورة أكبر - على النظريات السياسية عند كل من : هوبز، ولوك، وكانط، وهيجل، وجيمس مل - وذلك بسبب واقعة أن المذهب اللبرالى يقوم، افتراضا، على أساس المذهب الفردى. وكما أدرك «بريان بارى» مؤخرا، فإن «ماهية اللبرالية» هى صورة المجتمع على أنه مكون من وحدات مستقلة وتلقائية تتعاون فيما بينها فقط عندما تكون شروط التعاون تجعلها تعزز غايات كل من هذه الأحزاب[(١)].

والواقع أنه على الرغم من ذلك، فمن الواضح أن الأسرة تقوم فى خلفية الخطاب الفردى، وليس الفرد الراشد فى حد ذاته، وذلك لدى الفلاسفة اللبراليين وغير اللبراليين. وعلى الرغم من مقدمات المذهب الفردى المفترضة، للتراث اللبرالى، فإن جون ستوارت مل كان الأول من بين أعضائها الذى أكَّد أن مصالح المرأة ليست مدعومة بشكل تلقائى من جانب الرجل المسيطر على الأسرة التى تنتمى إليها، وبالتالى يتعين على المرأة كفرد مستقل بذاته، أن يكون لها حقوق سياسية وشرعية مستقلة. هذه المقترحات التى بدت وكأنها متطرفة على نحو خطير من خلال الآراء السائدة فى أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، ظهرت كأنها بيان واضح للغاية للقيود التى فرضها المبدأ الفردى النزعة الخاص بالنظرية اللبرالية السابقة.

(١) «النظرية اللبرالية عن العدالة» أكسفورد عام ١٩٧٣ ص ١٦٦ .

وعلى الرغم من ذلك فإذا كان من شأن البالغين فى كل أسرة أن يُنظر إليهم على أنهم متساوون، ولهم حياتهم المستقلة، بخلاف الحياة التى يشاركون فيها بما أنهم أعضاء فى أسرة واحدة. فلن يكون من الممكن تحقيق الافتراض بأن جميع اهتماماتهم مشتركة، وأنه يمكن أن يمثلها بشكل جيد واحد منهم فحسب بناء على جنسه. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن معظم الأسر لديها اهتمامات ومصالح مشتركة فيما بينها أكثر من المجموعات العشوائية من الأفراد، وذلك بسبب واقعة أنهم يعيشون معا، وبسبب قوة العواطف التى تربط بينهم. ومما يجب إدراكه أن هناك مجالات يمكن أن تهتم بها أسر تختلف فيما بينها أتم الاختلاف بل حتى يصارع بعضها بعضا. غير أن ذلك يصعب أن يدركه المنظِّرون الذين يجعلون الأسرة، لا الفرد، الوحدة الأساسية فى مناقشاتهم، وهناك جوانب كثيرة إما أن تختلف فيها مصالح أعضاء الأسرة وتتباعد أو تتصادم. ولقد أصبح ذلك واضحا أكثر عندما بدأت القسمة الثنائية القديمة لأدوار الجنسين تنهار فى السنوات الأخيرة. وعندما يكون لدى كل من الزوج والزوجة حياة مستقلة، لاسيما فى مجال العمل، فمن الواضح أنه ستكون هناك خلافات حول رغباتهما بشأن أمور أساسية مثل المكان الذى يتعين عليهما السكنى فيه على سبيل المثال إلا أنه - وحتى عهد قريب - كان يفترض فى كل من القانون والنظرية السياسية أن مثل هذه الأمور يجب أن يقوم رأس الأسرة بتحديدها متمثلاً فى الرجل، وهو الافتراض الذى سيتعين التخلى عنه إذا كان بشأن الرجل والمرأة أن يكونا على قدم المساواة.

غير أن ذلك لا يعنى أنه ينبغى معاملة الناس وفقا للنظريات السياسية أو القانون، طوال الوقت كأشخاص منعزلين بعضهم مع بعض ، أو أنهم ليسوا أعضاء فى أسرة أو مجموعات أخرى طويلة المدى، وأنهم يختارون العيش فيها بعضهم مع بعض، وأن يشتركوا فى المسئوليات؛ ومع الوقت يتحول المجتمع ليصبح مفككا بشكل واضح، وذلك دون الرفض التام للمجموعات التى يعيش فيها الناس حياة حميمة، ويعتمدون فيها بعضهم على بعض اقتصاديا وعاطفيا، وفى غير ذلك من المجالات. لكن فى بعض الحالات فإن معاملة شخص على أنه عضو متساو مع غيره فى

مجموعة مترابطة بعضها مع بعض بشكل خاص، كالأسرة مثلاً، لا تكون هي نفسها معادلة للزعم بأن أوضاع ووظائف الأشخاص المختلفة في تلك المجموعة، والتعرف على حقوقه، وتحديد فرصه المثلى في الحياة وفقا لهذه المزاعم.

وحتى في حالة التشريع وسن القوانين - مفترضين أن الأسرة وحدة - التي تنحاز ضد **الرجال**، فإن النتيجة بصفة عامة إعادة دعم وضع المرأة غير المستقل داخل هذه الوحدة، والحد من خيارات أعضاء الأسرة حول كيفية تنظيم حياتهم[1]. ولم يكن إقرار المنظِّرين السياسيين والقضاة بوجود الأسرة في حد ذاته، بل زعمهم بشأن تركيبها المبني على شخصية الأب الذي قام بتأكيد وجودها كبناء يحد من فرص الناس في حياة حرة ومبدعة ومرضية بدلاً من دعمها.

وعند هذه النقطة يجب ملاحظة أن حقيقة الأسرة هي العلاقة الاجتماعية الدائمة الوحيدة التي تمَّ الاعتراف بها بين الناس، هي حقيقة منحازة في حد ذاتها، وليس ضد المرأة فحسب، وتُعدّ الأسرة «الطبيعية»، والتي تكون الزوجة فيها مستقلة أفضل في العديد من الجوانب اجتماعيا واقتصاديا على حساب الأشخاص الذين لا يشكلون جزءا من هذه الأسرة[2]. وتتكون هذه الأسر من أشخاص من جنس واحد أو من كلا الجنسين، وسواء كان هناك أطفال أم لم يكن. ويجب أن يتم وضع النظريات السياسية والقوانين على أساس الإقرار بوجود العلاقات المتعلقة باعتماد الأشخاص بعضهم على بعض، والترتيبات المعيشية التي يختارها الناس لأنفسهم، والتي ستتضمن أسرهم بالطبع. وبخلاف ذلك، يجب أن يتم وضع تلك النظريات والقوانين بحيث لا يكون هناك مجال لأي افتراضات بشأن الوظائف الشخصية

(١) انظر القضايا المشار إليها في هوامش الفصل الحادي عشر فيما سبق.

(٢) يوجد مثال واضح على ذلك في مراسيم التقسيم المحلي إلى مناطق كثيرا ما تحد عدد الأشخاص غير المرتبطين، - وليس المرتبطين - الذين قد يعيشون في أية وحدة منزلية. أما بالنسبة لنقد الأحكام المبتسرة عموما لمجتمعنا لصالح الزواج الواحدي. انظر جون ماك موري «نقد الزواج الواحدي».

المتنوعة أو الالتزامات أو الأدوار المعتمدة على نوع صاحبها، أو المهام الشخصية فى تلك الأسر. وإذا ما تمَّ إحداث هذه التغيرات فقط، عندئذ سيكون من شأن أشكال التحيز الحالية أن تزول، والموجهة ضد النساء جميعا، وكذلك الرجال الذين يختارون الحياة فى معيشة فى مجموعات أقل تقليدا من الكيان الأسري.

أما الأسلوب الثانى من التفكير فى الأسرة فهو الذى ينبغى إعادة تقييمه وفقا للمساواة بين الرجل والمرأة، وهو يغلب انتشاره عند المفكرين اللبراليين، وإنْ كان موجودا أيضا عند «روسو» . وكما لاحظنا من قبل فإن التراث اللبرالى السائد يفترض أن سلوك الممثلين السياسيين سوف يقوم على المصلحة الشخصية، فالرجال من أصحاب الحقوق الطبيعية المعينة، أو على الأقل ممن لديهم مشاعر معينة، بحاجة إلى إشباع، يشكل بعضهم مع بعض جماعات سياسية للدفاع عن أنفسهم ضد أى اعتداء أو مضايقات. وكذلك لكى ينافس الواحد منهم الآخر فى بيئة تسويقية يكونون فيها آمنين تحت عباءة القانون. ومن ناحية أخرى يتم إدراك العلاقات داخل الأسر على نحو مختلف تماما؛ فالمنظّرون الذين اكتسبوا درجة عالية من الأنانية لتحديد العلاقات بين الأفراد فى مجال السوق، اكتسبوا هم أنفسهم أسلوبا غيريا تماما لإدارة العلاقات بين أفراد الأسرة بعضهم البعض.

ويمكن أن نرى أوضح مثال على هذا التناقض فى فلسفة هيجل الذى اعتبر الأسرة والمجتمع المدنى شيئين مختلفين أتمَّ الاختلاف، تنبع منهما الدولة بشكل جدلى كتركيب من غيرية الأولى وشمولية الثانية. وعلى الرغم من ذلك فإننا عندما نقوم بقراءة الفقرات التى تحدَّث فيها عن الأسرة فى كتابه «أصول فلسفة الحق» نجد أن وحدة الأسرة تقوم على أساس مبدأ الرفض التام للسماح للمرأة بأن يكون لها أى وجود مستقل. ويؤكد أحد ملحقات الجزء الخاص بالأسرة أن الرجال كالحيوانات والنساء كالنباتات[1]. وبما أنه لم ينظر إلى المرأة على أن لها أى حياة

(١) «الفرق بين الرجال والنساء هو كالفرق بين الحيوانات والنباتات : فالرجال يناظرون الحيوانات، والنساء النباتات لأن تطورهن أكثر هدوءاً، والمبدأ الذى يحكمه هو الوحدة الغامضة...» ملحق للفقرة رقم ١٦٦ فى ترجمتنا العربية لـ «أصول فلسفة الحق» ص ٦٢٠ من طبعة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

أو رغبات على الإطلاق، فلم يكن من الصعب بالنسبة له اعتبار الأسرة مكانا بلا أى نزاعات أو خلافات بين الرغبات، وحيث تسود أسمى معانى الحب والغيرية. وتأتى الوحدة والمحبة السائدة فى أسرة هيجل تقوم على أساس إنكار الشخصية للزوجة والأم(١).

وقل مثل ذلك عند «روسو» فعلى الرغم من نهاية «اميل وصوفي» التى تتصارع فيها مصالح الأب وإرادته مع سلامة واستقرار الأسرة، مما يؤدى إلى تدميرها، - على الرغم من ذلك - حافظ «روسو» على أن تقوم الأسرة على أسس مغايرة تماما لتلك التى يقوم عليها العالم الخارجي. وباعتماده على الغيرية فى العلاقات الأسرية الداخلية. أصرَّ هو أيضا على اعتبار الأبوة الممثل الوحيد والأنسب لرغبات واهتمامات الأسرة، حيث اعتبر أى شكل آخر من أشكال التمثيل تنازلاً عن الحرية.

وحالما يدرك المرء وجود المرأة ككيان مستقل له حقوق لذاتها - فإن هذا الاعتقاد يصبح بشأن وحدة اهتمامات، ورغبات الأسرة، عرضة للشك والتقويض (كما لو كان أسطورة». كما كان حاله دائما. كما أن التعارض الواضح، والذى أشار إليه العديد من الفلاسفة، بين جو المحبة والغيرية فى الأسرة من ناحية والعالم القاسى والتنافس فى الخارج - يصبح من الصعب تمييزه. وربما يؤدى مثل هذا الإدراك إلى إعادة دراسة جانبى القسمة الثنائية المبالغ فيه - لافتراض الذرات فى العالم الخارجي مثل الدرجة غير الواقعية من الغيرية التى يفترض أن تتصف بها العلاقات الأسرية. وإذا

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» فقرات ١٥٨ - ١٨١ ص ١١٠ - ١٢٠ . ويقول هيجل صراحة : «وتصبح الأسرة شخصا واحدا» (إضافة للفقرة ١٦٣ - وانظر ترجمتنا العربية ص ٤١٠ من طبعة مدبولى عام ١٩٩٦ - المترجم). ويقول: «الزواج ينتج من التنازل الحر لكلا الجنسين عن شخصيته..» (فقرة ١٦٨ ص ٤١٥ من ترجمتنا العربية - المترجم). لكن واقعة أن الرجل هو الذى يريد ملكية الأسرة، وأنه هو الممثل الوحيد لها فى المجالات العامة. يوحى أن تنازله عن شخصيته مسألة رمزية أكثر منها حقيقية. من حيث المقابلة بين الرجال والحيوانات والنباتات والنساء (انظر ملحق للفقرة ١٦٦ - ص ٦٢٠ من ترجمتنا العربية - المترجم).

كان الوضع كما يبدو، فسوف يكون من شأن الحب والغيرية المفترضين فى الأسرة المبنية على عدم المساواة بين الرجل والمرأة، بشكل متطرف، سيكون من شأنهما تلطيف التأثير الشديد لمحيط من الأشخاص المعينين بذاتهم فحسب، وربما كانت معاملة المرأة على أنها مستقلة بذاتها ورغباتها بغرض الكشف عن المضامين الكاملة للنظرية التى تفترض أن الاهتمام بالذات هو قاعدة سلوكية فى الحياة الاقتصادية والسياسية.

ومن المفترض الآن أن يكون واضحا أنه ليس من السهل بأى شكل من الأشكال، دمج النصف الأنثوى من الجنس البشرى بكامله فى أساس نظرية سياسية مبنية، تقريبا بلا استثناء، على الاعتقاد الراسخ بأنه يجب أن يتم تعريف المرأة فقط وفقا لدورها فى الأسرة، وهو ما حدث بالفعل، وكذلك على أن العلاقات الأسرية الداخلية تأتى خارج منظور العلاقات السياسية. ولقد كانت المرأة تعامل على أنها شخصية ثانوية، لا سبيل لمعاملتها على أنها شخصية أساسية، ولا إشراكها فى نطاق دراما الحياة السياسية دون أن تتحدى المزاعم الأساسية القديمة عن الأسرة ودورها المعتاد فيها كزوجة وأم ، وعلاقة ذلك كله بالمجتمع الأكبر أعنى المجتمع السياسى.

وقبل أن نغادر موضوع تكيفات النظرية السياسية والتى ستكون ضرورية لكى يتم تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة ـ قبل ذلك يجب أن نوضح مفهوما كان من شأن النظريات الديمقراطية دعمه وتقويته بتلك الوسيلة بشكل أكبر من تماسكه فى حد ذاته ـ وبالنسبة لأى مُنظِّر يصبو إلى مساواة سياسية حقيقية، يعد تحول الأسرة إلى مجموعة متساوية بشكل أكبر أمرا موضع ترحيب؛ وذلك لأسباب لها أثرها على سلامة المجتمع السياسى ككل. فإذا كان من شأن أى أسرة أن تتخلص نهائيا من فكرة شخصيتها المحورية. وأن تصبح مؤسسة محكومة بشكل ديمقراطي، ويكون الأمر الوحيد المفضل بالنسبة للسلطة هو المتعلق مؤقتا بالسن، عندئذ فقط سوف يؤثر ذلك كله على القدرة الكامنة فى الأسرة كعامل اجتماعى نشط بالنسبة للمجتمع السياسى الأكبر. ولقد كان يُعدّ مبدأ اعتبار شخصية الأب محور الأسرة فى القرن

السابع عشر، هو أقرب عامل مشترك. قام المنظِّرون السياسيون بتوضيحه بين بنية السلطة والطاعة الأسرية والحكومة[١]. وما هو واضح أن هؤلاء الباحثين يرون أن الطبيعة الهيراركية (التصاعدية) للأسرة يجعلها عاملاً اجتماعيا نموذجيا لهيراركية العالم بين الملك ورعاياه. وعلى الرغم من ذلك كله يبدو للمنظِّرين السياسيين الديمقراطيين من أصحاب التساوى، أن بنية الأسرة التى تقوم على المساواة والديمقراطية سوف تخدم مهمة إعداد المواطنين فى المستقبل لحياة تسودها المساواة والمشاركة السياسية.

وتعد القضية الآن ـ مقبولة بشكل عام تلك التى كتب عنها عالم الاجتماع «ت.ب بوتومور» قائلاً: «إن المؤسسات المتعددة الموجودة فى القطاعات المتنوعة للمجتمع لا تتواجد فقط مع بعضها البعض فى آن واحد، بل تترابط بعضها البعض بعلاقات منسجمة أو متناقضة وتؤثر بدورها بعضها فى بعض بشكل تبادلى[٢]. وهذا يعنى بالطبع أننا لا نستطيع أن نتجاهل العلاقة الواضحة بين بنية المجتمع السياسى الكبير وبنية الأسرة التى هى جزء منه. ولقد طوّر «هارى اكشتين» هذه الفكرة على نحو أشد وضوحا والذى ذهب إلى أن استقرار أى نظام سياسى يعتمد على «الانسجام» بين بنى السلطة الحاكمة وبنى أخرى فى المجتمع بما فى ذلك تلك الموجودة فى مواقع العمل، ومجموعات الضغط، والمدارس، وعلى نحو أكثر أهمية بالنسبة للأسرة فى سياقنا الحالى[٣]. وينتهى اكشتين إلى نتيجة تقول: «بما أنه من الصعب فرض الديمقراطية على بعض هذه القطاعات بما فى ذلك الأسرة ـ دون أن تكون هناك نتائج «عبارة عن خلل وظيفى حاد». إن الحاجة إلى الانسجام تتطلب أن لا تكون الحكومات المستقرة «ديمقراطية خالصة أعنى متطرفة» ولكن من الأفضل أن

(١) انظر دون شوسست «النظام الأبوى (البطرياركي) فى الفكر السياسي».

(٢) «الصفوة والمجتمع» انجلترا عام ١٩٦٤ ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

(٣) «نظرية عن الديمقراطية المستقرة» ملحق ب «الانقسام والالتحام فى الديمقراطية» برنستوف عام ١٩٦٦ ص ٢٣٢ ـ ٢٦٩ . وأنا مدينة لبطرس ستيلارر، كلية فيسار، بتوضيح هذا المثل لي.

تتضمن «عنصرا صحيا من إخضاع الفرد للسلطة»[1]. والأمر الغريب فى هذه النتيجة التى وصل إليها «اكشتين» لا سيما إدراكه «للتساوى الواضح» بين الجنسين فى دراسته عن النرويج[2]. (والتى تمثل نظرية الانسجام جزءا ملحقا بها) - أنه لم يفرق بوضوح بين الجوانب التى تجعل الأسرة ديمقراطية أعنى العلاقة بين أعضائها البالغين، وكذلك الأبناء حتى بلوغهم سن الرشد. والجوانب التى تجعل القرارات الديمقراطية لا معقولة Absurd مثل: هل ينبغى على الطفل فى سن الثلاث سنوات أن يذهب إلى الحضانة أم لا؟. وبالطبع لا أحد يستطيع أن يختلف فى الرأى مع العبارة التى يقول فيها اكشتين «إنه لا يمكن رعاية أى طفل على نحو ديمقراطى»[3]. غير أن ذلك لا يعنى - من جوانب كثيرة - أن الأسر لا يمكن أن تختلف اختلافا كبيرا فيما يتعلق ببنية السلطة فيها. فلا شك أن درجة المساواة الموجودة بين الوالدين، ومدى احترام الأطفال أنفسهم بوصفهم موجودات بشرية، والمشورة فى اتخاذ القرارات الأسرية كلما كبروا، سوف يُعطى لهم انطباعا قويا سوف يحملونه معهم كجزء من شخصيتهم، إلى مجالات أخرى من الحياة. بما فى ذلك علاقتهم مع المواطنين الآخرين ومع الحكومة.

وعلى العكس تماما من «الانسجام» يمكن رؤية مفارقة الأسرة الأبوية بوضوح فى مجتمع على درجة عالية من الديمقراطية فى كتابات «روسو». ففى بداية كتاب «اميل» يؤكد روسو أن الأسرة هى الوحدة الاجتماعية الأساسية للمحافظة على المجتمع، والتى تتكيف مع متطلباته ومفتاحه الأمومة الجيدة لإحياء الوعى الجمهورى، وأن الشعور الطبيعى بالحب «للوطن الصغير» هو أهم أساس للحب الذى يدين به المواطنون لدولتهم؛ كما يقول روسو كذلك، وبوضوح تام، بالمشاركة فى قضية عامة، شبيهة جدا بنظرية «الانسجام» التى عرضناها فيما سبق. وفى خطاب

(١) «الانقسام والالتحام» ص ٢٦٢ - ٢٦٣ وص ٢٦٥ .

(٢) «الانقسام والالتحام» ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٣) «الانقسام والالتحام» ص ٢٢٧ .

إلى «دالمبير» يبرر فيه وجود نواد مدنية يؤكد: «أنه لا توجد دولة ذات بناء جيد لا توجد فيها ممارسات ترتبط بشكل الحكومة وتساعد بالتالي على المحافظة عليها»(١). غير أنه من الواضح أن الأسرة عند روسو يحكمها الأب الذى تعتمد عليه فى رفاهيتها اعتمادا تاما، ومثل هذه الأسرة ليست بيئة مناسبة لتنمية المشاعر الديمقراطية أو الوعى بالمساواة فى نفوس مَنْ سيكونون مواطنى المستقبل. الأسرة هى المكان الوحيد فى الدولة المثالية عند روسو الذى لا تطبق فيه فكرة الإرادة العامة على الإطلاق؛ وبالتالى من المستحيل أن ترى كيف سيكون من الممكن أن ينشأ المواطنون الصغار، ولديهم أدنى فكرة عن المساواة بين كرامتهم وكرامة الموجودات البشرية المحيطة بهم، إذا ما نشئوا فى جو تغيب عنه تماما فكرة المساواة بين الكبار حيث يمارس عضو راشد واحد دورا مهيمنا على عضو آخر؛ وتعد أسرة روسو التى يسيطر عليها الأب سيطرة كاملة كارثة، وذلك باعتبارها عاملاً اجتماعيا لجمهورية الديمقراطية.

انتهينا بالفعل إلى أن المساواة بين النساء والرجال لا يمكن التوصل إليها فى أية نظرية سياسية بدون إعادة بناء الأسرة إعادة جذرية. وفى استطاعتنا الآن أن نرى بالمقابل أن مثل هذا التحول للأسرة لا يمكن أن يحدث سواء فى النظرية أو الحياة الواقعية دون أن يكون له قدر ليس بالقليل من الآثار والنتائج على النظام السياسى المتعلق بالأسرة. فإذا كان هدفنا هو المجتمع الديمقراطي، بحق، أو نظرية ديمقراطية شاملة، فإنه يتعين علينا الاعتراف بأن أى شيء غير الأسرة الديمقراطية التى تقوم على المساواة التامة، والاعتماد المتبادل داخليا بين أعضائها من الجنسين، أى شيء خلاف هذه الأسرة سوف يكون عائقا قويا للغاية فى سبيل تحقيق هذا الهدف.

أما الآن فسوف نعود إلى السؤال الثانى الذى طرحناه فى المقدمة وهو: لماذا لم يؤدِ التحرر السياسى الرسمى للنساء إلى المساواة بين الجنسين، وما هو الضوء الذى يمكن أن تلقيه دراستنا الخاصة بمعاملة المرأة فى النظرية السياسية على هذا

(١) خطاب إلى دالمبير ص ٩٨ .

السؤال؟. وبالطبع سوف نهتم هنا أكثر بوضع المرأة فى العالم الواقعى الحقيقى عالم مجتمعنا المعاصر.

النساء اللائى كافحن ليكون لهن حق التصويت فى بدايات القرن العشرين كن على وعى تام بأن تحقيق ذلك لن يكون سوى بداية صراع على نطاق أوسع، وذلك لتحقيق المساواة. وفى عام ١٩٢٣ قام حزب المرأة القومى بتفسير سبب اقتراحه بتعديل المساواة فى الحقوق، وقد كان السبب هو التغلب على القيود المفروضة على تعديل وضع حق المرأة فى الاقتراع:

«وفى أثناء عملنا على تعديل حق الاقتراع القومي.. بدأنا نؤمن بقوة أننا نتمكن من تحقيق المساواة التامة للمرأة فى هذا القرن بتلك الوسيلة. ولكنا كنا فقط نتخذ خطوة هامة للغاية فى سبيل تحقيق هذه المساواة أو هكذا بدت لنا..»[١].

وقد أظهر استمرار التفرقة بين الجنسين فى المجال التشريعى فقط أن هؤلاء السيدات كن على حق تماما فى اعتقادهم أن حق الاقتراع ليس سوى الخطوة الأولى؛ إلا أن محاولاتهن فى اتجاه تعديل حقوق المساواة ـ كانت فاشلة ، ويوافق معظم أنصار المرأة فى يومنا الراهن على أن تحرر النساء سياسيا لم يجلب معه سوى أقل القليل من النتائج، وذلك بالنسبة لوضعها الاقتصادى والاجتماعى وتجربتها الفعلية فى الحياة. وعلى الرغم من الافتراض السائد بأن المرأة تملك من القدرات ما يؤهلها للمساواة مع الرجل ببساطة عن طريق إتاحة الفرص المتساوية أمامها. لكن على الرغم من ذلك فإن وضع المرأة فى دولتنا من حيث المركز والتعليم والدخل يتضاءل بالتدريج، بشكل مستمر على مدى العقود القليلة الماضية[٢].

ويجب أن توضع هذه النتيجة فى الاعتبار، وذلك فى ضوء حقيقة أن عددا متزايدا من النساء سواء كن متزوجات أم غير متزوجات قد دخل بالفعل فى مجال

(١) عبارة مابل فيرنون ـ السكرتير التنفيذى لحزب النساء القومى ـ هو ر. ج. رس ٧٥ أمام لجنة البرلمان التشريعية ـ الكونجرس الثامنة والستين عام ١٩٢٥ مقتبس فى كتاب جنسبرج «الجوانب الدستورية للتفرقة المبنية على أساس الجنس» ص ٩ ـ ١٠ .

(٢) عبارة موجزة من الشهادة فى هذا الموضوع انظر «دين نورسن» «الوضع المتدهور للنساء».

القوى العاملة. وعلى حين أنه فى عام ١٩٤٠ شكلت النساء ٢٦٪ من القوى العاملة التى يدفع لها أجور، فإنه فى عام ١٩٧٧ وصلت هذه النسبة إلى ٤٨٪ حيث شكلت أكثر من ٤٠ بالمائة من إجمالى عدد القوى العاملة التى تعمل دواما كاملاً[1]. وفضلاً عن ذلك فإن معظم النساء يعملن بسبب ضرورة اقتصادية. وفى عام ١٩٧٥ كانت ٤٢٪ من النساء فى القوى العاملة غير متزوجات وأرامل، مطلقات أو منفصلات، بالإضافة إلى ١٤٪ لهن أزواج يكسبن أقل من سبعة آلاف دولار فى السنة[2]. وقد أكدت هذه الحقائق عن مشاركة المرأة فى القوى العاملة مفهوما خاطئا بشأن عمل المرأة على أنه مضيعة للوقت أو لتأمين «مصاريفها الشخصية».

غير أن وضع المرأة ضعف كثيرا على الرغم من جهود الحكومة لتحسينه من خلال قانون المساواة فى الرواتب لعام ١٩٦٣ ـ والمادة السابقة من قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٥٤ . وكما عبًرت المحكمة الأمريكية العليا فى رأيها عام ١٩٧٤ قائلة «سواء كان ذلك نتيجة لتفرقة علانية أو لعملية التكيف الاجتماعى للحضارة التى يسودها الرجل فإن سوق العمل لا يرحب بالمرأة الباحثة عن أى فرصة عمل إلا بالنسبة لذات الدخل المنخفض..»[3]. وفى الوقت الذى حاولوا فيه جذب الانتباه إلى قلّة نتائج قانون المساواة فى الرواتب والمادة السابعة المشجعة، صرح القضاة «أن عدة ممارسات عدائية للغاية تقاوم مثل هذه الضغوط» كما استشهدوا بمعلومات ليبينوا أن المرأة العاملة لدوام كامل فى علم ١٩٧٢ ، كان لديها متوسط دخل ٧٥,٩ فقط بالمئة من متوسط دخل الرجل أى ست نقاط أقل مما حققته المرأة عام ١٩٥٥ . وفى عام ١٩٧٠ فى الوقت الذى كان فيه ٧٠٪ من الرجال العاملين يكسبون ما يفوق ٧ آلاف دولار أمريكى كانت نسبة ٢٦,١٪ فقط من النساء العاملات يحققن نفس

(١) «التوظف من منظور النساء العاملات» ـ الولايات المتحدة قطاع العمل، إدارة معايير التوظف، مكتب النساء عام ١٩٧٨ ـ «النساء العاملات فى يومنا الراهن» ـ الولايات المتحدة، قطاع العمل، مكتب النساء ١٩٧٦ ص ١ .

(٢) «لماذا تعمل النساء» الولايات المتحدة قطاع العمل، مكتب النساء ١٩٧٦ ص ١ .

(٣) «كان ضد شنن» ٤١٦ الولايات المتحدة (١٩٧٤) فى ٣٥٣ .

الدخل أو أعلى منه(١). وفضلاً عن ذلك ففى الوقت الذى تعد فيه أسباب هذا التباين فى الرواتب بلا شك نتيجة للاختلافات فى التدريب أو التعليم - فإن الكثير منها ليس كذلك بالطبع. وفى عام ١٩٧٢ كان متوسط الدخل السنوى للمرأة التى درست فى الجامعة أربع سنوات يفوق دخل الرجل الذى لم يتم عاما واحدا من تعليمه الثانوى بـ مائة دولار أمريكى بالضبط، وعلى الرغم من قانون المساواة فى الرواتب، فإنه من المعتاد أن تتقاضى المرأة راتبا أقل بكثير من الرجل على الرغم من قيامها بمهام متماثلة أو شبه متماثلة. فمثلاً فى عام ١٩٧٠ كان متوسط دخل المرأة العاملة فى مجال المبيعات أقل من نصف متوسط دخل نظيرها الرجل، كما كانت المرأة ذات المهارة والتدريب العملى والخبرة، تتقاضى ما يعادل ٦٧,٥٪ من دخل الرجل الذى يشاركها نفس المنصب والمهارات(٢).

وبالطبع فإن التفاوت فى مكافأة التعويض – المعتمدة فى حد ذاتها على التباين فى التعليم والتدريب - من الممكن أن ينسب بطريقة غير مباشرة إلى التفرقة بين الجنسين على نحو ما هو واضح فى سياسة القبول فى مؤسسات التدريب والتعليم، والمفاهيم عن الذات والآمال التى يكتسبها الأولاد والبنات أثناء عملية التنشئة الاجتماعية. وعلى الرغم من تغير توقعات وآمال المرأة، ولا سيما فى الطبقة المتوسطة، فإنها ما زالت بعيدة عن الغاية عن تلك التى يكون الرجال على استعداد لتحقيقها. ونرى بوضوح أن عدم مساواة المرأة مع الرجل المستمرة، وليس فقط بالنسبة للعاملات، أنها تدعم وظائف هامة فى الاقتصاد الرأسمالى الذى نعيش فيه الآن. وخارج نطاق القوى العاملة المتعارف عليها، تقوم المرأة بالمهام التى تتعلق بشكل طبيعى بها كامرأة مثل: رعاية الأطفال، والأعمال المنزلية، والتى لا يتم تقديرها من الناحية الاقتصادية على الإطلاق. وكما وضع عدد من مؤيدى المرأة، فقد أدت الأفكار التقليدية بشأن الأسرة، والمهام الشخصية المعتمدة على جنس صاحبها

(١) «هوة الدخل بين النساء والرجال» الولايات المتحدة قطاع العمل - مكتب النساء عام ١٩٧٦ ص١ .

(٢) «هوة الدخل» ص ٢ - ٣ وص ٨ .

بها إلى تسهيل التفرقة الواضحة بين القطاعين العام والخاص[١]. ومن ناحية، يوجد ذلك العمل المنتج المعروف، والذى يؤديه الرجل والمرأة فى أماكن العمل خارج المنزل، ويتلقون عليه أجرا؛ إلا أنه ما زال مرتبطا بجنس العامل. ومن ناحية أخرى، ما زال يوجد ذلك العمل المنتج الذى تقوم به المرأة فى المنزل والذى لا يُعترف به نوعا ما، ولا تتقاضى عنه أجرا، كالأعمال المتعلقة بالولادة والتربية وصحة وسلامة القوى العاملة. ولا يمكن أن ننكر أن ما تعطيه الزوجة والأم هو فى حد ذاته عمل، وذو أهمية كبرى. وعلى الرغم من ذلك، ليس من المعتاد النظر إليه على اعتبار أنه عمل: «فالأمهات العاملات» هن الأمهات اللائى يعملن خارج بيوتهن فقط ـ وخاصة فى هذه السن من الإدراك العام. وكثيرا ما يُنظر إلى كل من ولادة الطفل وتربيته على أنها رفاهية، وانغماس فى الحياة الخاصة؛ وليست عملية اجتماعية شديدة الأهمية.

أما بالنسبة لمشاركة المرأة المتزايدة فى مجال العمل خارج المنزل، فقد كانت عاملاً هاما فى تشكيل القوى العاملة المعاصرة[٢]. وتقوم المرأة بتأدية قدر متزايد من العمل فى مقابل القليل للغاية من الأجر، مقارنة بما يقوم به الرجل، ويتلقى عليه أجرا معقولاً. ويبرر ذلك تبريرا ملائما، ولكنه خيالى بعض الشيء بأن المرأة جزء من الكيان الأسري، يقوم الرجل بدعمها بشكل كاف. وبالإضافة إلى تدفق المرأة السريع بقطاع المبيعات، والخدمات المتزايدة، فإن نسبة المرأة فى المهام التى كان يُنظر إليها باعتبارها خاصة بالرجل تتزايد بوضوح بدلاً من تناقصها. وبقليل من التدريب المتخصص، والتكيف الاجتماعي، مما يجعلها تنظر إلى مشاركتها فى القوى العاملة كمجال أقل أهمية فى حياتها، تقوم المرأة بوظائف لقاء أجر زهيد فى مجال عدة صناعات مهمة، وكان أغلبهم من الرجال، وذلك قبل أن يتم تجزئة هذه الوظائف،

(١) انظر مثلاً ايلى زارتسكى «النظام الرأسمالي، الأسرة، والحياة الشخصية» أجزاء ١ و ٢ وجوليت ميتشل «منزلة المرأة». ومارجريت بنستون «الاقتصاد السياسى لتحرر النساء». وشارلى جوتل «الماركسية، وقضية المرأة».

(٢) تعتمد القراءة التالية تماما على الشهادة والتحليل المعروضتين فى كتاب سميث وموللر «أهمية أن تكون هامشيا».

وإدخال التقنيات العالية عليها. وبالنسبة لأى رأسمالى ، فإن المميزات الواضحة لهذا هى أن تكلفة العمالة كبيرة (ستحتاج إلى زيادة متوسط أجر المرأة العاملة لدوام كامل بنسبة ٧٥٪ وذلك لكى يتماثل مع أجر الرجل). كما أن قدرته على السيطرة على القوة العاملة لديه تكون أكبر. وبما أن المرأة التى تؤدى العمل الآن تعد أقل تدريبا وتوحدا فى نقابة من الرجل الذى كان يؤدى نفس العمل ويصبح ضبطها، وكذلك طردها من العمل أو استبدالها، أسهل بكثير. وفضلاً عن ذلك تُعدّ المشاركة واسعة النطاق للمرأة فى القوى العاملة عاملاً مهمًا للغاية، يحافظ على معدل عالٍ من البطالة، ويزيد بدوره من سيطرة أصحاب العاملين لديهم.

ارتباط المعلومات السابقة كلها عن عدم مساواة المرأة بالرجل المعاصرة ـ بمعاملة المرأة وفقا للنظرية السياسية هى ـ كما كانت فى الماضى ـ استمرار لاضطهاد المرأة يدعمه ـ أيدولوجيا ـ بقاء أساليب التفكير الوظيفى. ولما كانت المرأة تُعرَّف، وظيفيا، من حيث علاقتها بالرجال. ومن ثم تحرم من التعليم والحقوق، وفرص المشاركة فى المجال السياسى ، فإنها اليوم ـ رغم أنها مواطن حر ـ فإنه يعوقها بشدة واقعة أنه لا تنشئتها الاجتماعية ولا تدريبها، ولا التوقعات المنتظرة منها، ولا الفرص أو المكافآت الممنوحة لها فى حياتها الناضجة ـ ذلك كله لا يساعدها على تحقيق مساواة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية مع الرجل، ومع استخدام الأسرة النووية التقليدية التى لا يمكن الاستغناء عنها على أنها حلقة الوصل التى تتسع بواسطتها الفروق البيولوجية بين الجنسين إلى مجموعة كاملة من الصفات والوظائف المفروضة على المرأة والتى تشكل دورها المتعارف عليه. ولاتزال المحاكم، كما سبق أن رأينا، تستخدم تعريف النساء من زاوية دورهن بوصفهن الزوجة. والأم، وكذلك المجتمع بصفة عامة، لتبرير ألوان كثيرة من التفرقة ضدهن لا سيما فى مجالى التعليم والتوظف.

وعلى الرغم من أنه من الواضح أن الظلم الذى تعانى منه المرأة فى مجال العمل، لا يمكن أن يُرفع إلا إذا تمَّ التخلص مما تواجهه المرأة فى مجال التعليم. فما زالت تجربة تعليم النساء يقيدها ذلك الإيمان بأن المرأة خُلقت للمنزل وهو نفس

الاعتقاد الذي ظل يلاحقها في مجال العمل أيضا. وكما ذهب أحد علماء الاجتماع مؤخرا فإن التمييز على أساس الجنس هوحقيقة واقعة بلا شك فى مجال العمل يدفعه فى هذا الصدد ذلك التوجس الاقتصادى المرتبط بحلقة الزواج، والحمل، والأمومة، وما يستتبع ذلك من الغياب الجسدى والنفسى للمرأة. وإن لم يكن هناك من الأدلة ما يدعم هذا الطرح»(١). على أن ما يزيد من وطأة استغلال المرأة في ميدان العمل هو ذلك التصنيف المتدنى لهن فى الأجر، وعدم جدارتهن بالمزيد، وتبعا لذلك، خروجا (من نطاق الأسرة) إلى المجتمع الكبير، فإنه يُنظر إلى المرأة على أنها خُلقت فى المقام الأول للقيام بوظائف تربوية متميزة، ويُنظر إلى المرأة ذات العقل الراجح على أنها استثناء من القاعدة..»(٢).

وهذا الأسلوب فى التفكير تعكسه كتابات «تالكون بارسون» و«اريك اريكسون» وقد سبق أن قمنا بتحليله. فذلك التقييد لدور المرأة بحيث لا تخرج عن إطار قدرتها الإنجابية من شأنه أن يبقيها فى وضع تفتقد إلى المساواة فى مجال العمل. وهذا بدورهن يثنيهن عن التطلع إلى الفرص - أو إذا كان لها حق الاختيار عن التطلع إلى العمل على الإطلاق. ويعزز من الترويج لفكرة أنها لا قبل لها على القيام بالأعمال الوجيهة، وتلك التى تتطلب تحديا من نوع خاص. والقول بأن مكان المرأة هو المنزل هو - إلى حد بعيد - نبوءة تتحقق ذاتيا.

وعلى ضوء ذلك كله؛ فليس غريبا أن يطالب قطاع عريض من أنصار المرأة المعاصرين بإلغاء الأسرة على اعتبار أنها مؤسسة طالما أسهمت فى قهر النساء ، فإن «أوكلى» - على سبيل المثال - تهاجم الأسرة نفسها، كما أنها لا تتورع عن مهاجمة تحليل بارسوت لها(٣)، حيث تقول إن إلغاء دور ربة المنزل، وذلك الافتراض التلقائى

(١) دين نودسن «الوضع المتدهور للمرأة» ص ١٩٠ .

(٢) اليس س . روسي: «المساواة بين الجنسين» ص ١١١ .

(٣) عمل المرأة ص ٢٣٤ وص ٢٣٦ .

بأن دور المرأة هو تربية الأطفال ـ هى خطوات ضرورية فى اتجاه تحقيق المساواة التى تنشدها النساء. وإنْ كانت هذه الخطوات هى فى حد ذاتها ليست كافية، ذلك أنه ينبغى إلغاء مؤسسة الزواج أيضا، لأنها معوّق أساسى فى سبيل المساواة بين الجنسين فى مجال العمل». على أننى أتفق أنه ـ وفى الظروف الحالية ـ فإننا إذا ما نظرنا إلى أوضاع العمل والزواج نجد أن الزواج فعلاً هو «معوّق أساسي». ويؤكد ذلك على سبيل المثال أن نسبة النساء العاملات فى انجلترا من بين مَنْ لم يتزوجن تفوق نسبة الرجال الذين يحترفون العمل بثلاث بل بأربع مرات. على أن هذا ليس معناه أنه بالنظر إلى التغيرات الجذرية التى طرأت على هياكل وظروف العمل، فإنه يستحيل تواجد هيكل أسرى معدل متوافق مع المساواة بين الجنسين فى المجال المهني.

وتخطو «شولاميث فايرستون» خطوة كبيرة أبعد فى هذا الاتجاه بتطلعها إلى ذلك اليوم الذى لا يتم فيه القضاء على مؤسسة الزواج فحسب، بل وتتحرر فيه النساء تماما من الحمل والإنجاب[1] فكما أشرنا، فيما سبق، فإن«فايرستون» لديها الحق فى القول بأن الأسرة: «قد ساهمت فى تأصيل الفئوية الجنسية من منطق بيولوجي» وأن «هيكل الأسرة هو مصدر للقهر النفسي، والاقتصادي، والسياسى للمرأة»[2]. غير أن ذلك لا يعنى ـ من ناحية أخرى ـ أن نعترف أن أى تركيب أسرى هو بالضرورة غير متوافق مع المساواة بين الجنسين. وفضلاً عن ذلك فإن «فايرستون» ترتكب الخطأ نفسه الذى وقع فيه معظم مناهضى حقوق المرأة وهو اعتبار دور المرأة فى المنزل، والمتعلق بالضرورة بالإنجاب من الناحية البيولوجية، وتؤكد على ذلك بقولها: «إن الطبيعة هى التى أوجدت اللامساواة الجوهرية، إذ يتعين على نصف البشر أن يقوموا **بولادة وتربية** أبنائهم جميعا»[3]. وتنتهى «فايرستون» إلى أن الطريقة الوحيدة لتحرير المرأة هى أن يحل الإنجاب الصناعى محل الإنجاب

(١) «جدل الجنس» خاتمة، فى أماكن متفرقة.

(٢) «جدل الجنس» ص ٢١٢ و ٢٢١ .

(٣) «جدل الجنس» ص ٢٠٥ .

الطبيعي خلافا لما يقوله أعداء تحرير المرأة من أن دور المرأة المتعلق بجنسها لا يمكن الاستغناء عنه.

على أننا ينبغي أن نعترف **أولاً** : أنه في غياب همزة الوصل الخاصة بتقسيم الأدوار بين الجنسين في الأسرة، لن يكون هناك سبب لكي يجعل ولادة المرأة لطفل يلزمها بتربيته بمفردها. **وثانيا**: فإن فارستون مقتنعة بأن الوسائل الصناعية للإنجاب تُعدّ أساسا ضروريا لمساواة المرأة مع الرجل، بناء على رؤيتها لوظيفة المرأة الإنجابية عبارة عن وظيفة «بربرية»، و«خرقاء وغير فعالة»، و«استبدادية» و«ظالمة تماما»[١]. وبالطبع على الرغم من أنه يمكن أن توصف عملية الإنجاب بأنها ظالمة وبربرية بالنسبة للمرأة في مجتمع شديد التحيز للتفرقة بين الجنسين يتحكم فيه الرجل، فإنه ليس ثمة ما يبرر مثل هذه الأحكام القاسية عن تجربتي الحمل والولادة في ذاتهما. والواقع أن كون المرأة هي عامل الإنجاب الأساسي في المجتمع في حد ذاتها ليس هو السبب الذي أدى إلى ظلمها، وإنما كان السبب حدوث الإنجاب في نطاق كيان يحكمه الرجل تماما، وقد اعتبر كيانا خاصا أكثر منه كيانا اجتماعيا، حيث بدا وكأنه يُملي على المرأة حياتها بالكامل، وعلى أنه يعرف طبيعتها ذاتها.

وقد حذّر عدد كبير من أنصار المرأة من الرغبات السطحية والموجهة اتجاها خاطئا نحو إلغاء الأسرة. فهم لا يعتقدون أن الهجمات السلبية الشديدة على بنية الأسرة ستقوم بحل أي شيء، وذلك على الرغم من نظرتهم إلى البنية الحالية للأسرة على أنها مؤسسة تظلم المرأة من حيث قيامها بخدمة وظائف هامة للرأسمالية، وأيديولوجية الأسرة بوصفها دعما قديم العهد لعدم مساواة النساء مع الرجال[٢].

(١) «جدل الجنس» ص ١٩٨ و ص ٢٠٦ وص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ وص ٢٤١ .

(٢) مثلاً ميتشل «منزلة المرأة» ص ١٤٩ . ورويوتمان «وعي المرأة، وعالم الرجل» ص ٥٩ ـ ٦٠ . روسو «منظور بيولوجي اجتماعي عن الوالدية».

ومن الواضح أن صراع أنصار المرأة ضد «ما تمليه الطبيعة» يتجسد فى أعمال جوليت ميتشل في إدراكها لأن الخط الذى تسير فيه هذه الحجة هو فكرة كيان الأسرة. وتفسر ميتشل ذلك بقولها: -

«إنه على الرغم من أن الأسرة - مثل المرأة - تبدو شيئا طبيعيا، فإنها فى الحقيقة نتاج ثقافي. وليس ثمة شيء ضرورى عن شكل الأسرة ودورها، أكثر مما يوجد عن شخصية المرأة أو دورها... إن هدف الأيديولوچيا هو تقديم هذه الأنواع الاجتماعية على أنها جوانب من الطبيعة ذاتها... ومن الممكن جعل الحالة الطبيعية الواضحة أكثر جاذبية من ميل البشر الشديد نحو الثقافة»(١).

لقد كان هدف «ميتشل» هو تحقيق المساواة للمرأة كنتيجة لانتصار الثقافة على الطبيعة؛ وفى بحث رائع أولاً ثم فى تطويره ككتاب بعد ذلك، ذهبت إلى أن جذور مشكلة دور المرأة هى أن وظائفها داخل الأسرة نُظر إليها على أنها مترابطة ذاتيا(٢). ولم تستطع المرأة التحرر من القيود الوظيفية النمطية فى الماضى إلا عند إدراك أن الإنجاب، والجنسية، والتنشئة الاجتماعية للأطفال - رغم اندماجها فى الدور التقليدى للأنثى يمكن فى الواقع فصل بعضها عن بعض.

وكما رأينا فى نطاق هذه الدراسة فإن طبيعة المرأة المزعومة، قد استخدمت على مر التاريخ، وحتى يومنا الراهن لتبرير بقاء المرأة فى مكانة غير متساوية مع الرجل: سياسيا، واجتماعيا، واقتصاديا. ومن الواضح من خلال الحجج المعقدة من أرسطو، وحتى الباحثين النابغين، وقضاة المحكمة العليا فى القرن العشرين، أن طبيعة المرأة قد تمَّ وصفها وصفا تفصيليا وفقا للمهام التى قامت بها فى عالم كان للرجل فيه اليد الطولي، وخاصة فى نطاق الأسرة التى يتحكم فيها الرجل، والتى أصبحت محددة بما يتلاءم مع ما تمليه الطبيعة. وذلك بسبب الأدوار المبنية على الجنس فى إطارها. الاختلافات البدنية، القليلة ولكنها ذات مغزى، بين الرجل والمرأة

(١) «منزلة المرأة» ص ٩٩ - ١٠٠ . وانظر أيضا كريستين بيرس «لغة القانون الطبيعى والنساء». ففيه مناقشة ممتعة لاستخدام مفهوم «الطبيعة» لقهر النساء.

(٢) «النساء: أطول ثورة. منزلة المرأة» الفصلان الخامس والثامن لا سيما ص ١٠٧ وص ١٥٠ .

كالقدرة على الحمل والرضاعة، والقوة العضلية الأدنى. كل هذه الأمور تمَّ النظر إليها على أنه يترتب عليها نطاق واسع من الاختلافات الطبيعية بين الجنسين: اختلافات أخلاقية، وعقلية ، وعاطفية، ولما كانت النظم السياسية، والقوانين، والمؤسسات، وعمليات التنشئة الاجتماعية، قد قامت بفرض مثل هذه الأفكار ـ فقد أدى ذلك إلى إعاقة المرأة كإنسان وشلّ حركتها. وعجزت شخصيات من كلا الجنسين عن تطوير شخصياتها وإمكاناتها بحرية.

إن مَنْ يدرك اليوم الصفات المتفق عليها فى النساء، ومَنْ أدرك خصائص النساء فى القرن الرابع قبل الميلاد، أو فى أى وقت آخر، على أنها «طبيعة المرأة»، هؤلاء جميعا رفضوا الاعتراف بأن شخصية المرأة كانت نتاجا للمجتمع أو أنها على أقل تقدير قد شكلتها المجتمعات التى عاشت فيها والتى كان الرجل هو المتحكم الأول فيها. وكما أدرك أفلاطون قديما وجون ستوارت مل حديثا أنه لا أحد يعرف طبيعة المرأة، واختلافها عن الرجل، ولن يستطيع أحد أن يعرف ذلك حتى يستطيع كل من الرجل والمرأة النمو والترقي، وذلك فى غياب أى تفرقة بين الجنسين خلال عملية التنشئة الاجتماعية وعلى مدى حياتهما بأكملها. وحتى إذا لم نعلم ما هى طبيعة المرأة، فإنها تستحق التوقف للتساؤل عن التداعيات التى ستلى ذلك سواء نظريا أو عمليا. وبعبارة أخرى ما هى «القيمة» التى تملكها «الطبيعة» كمعيار لقياس السلوكيات البشرية أو المؤسسات أو الممارسات..؟!

وكما أوضح عدد من أنصار حقوق المرأة، وكما بيَّن ماركس عند مناقشته للعلاقة بين الجنسين، فإن الحضارة المعاصرة بعيدة جدا عن الطبيعة، وكذلك فإن عملية التاريخ البشرى كانت إلى حد بعيد، قهرا للطبيعة، وجعل الثقافة تحتل موقع الصدارة بالنسبة لها. وهكذا نجد أن «الطبيعة البشرية» ، عندما كانت تُفهم لتعنى الخصائص الجوهرية للبشر بصفة عامة ـ لم تكن شيئا ثابتا بمرور الوقت وسوف يداوم على ثباته، وإنما هى شيء تمَّ تحقيقه كمحصلة لمرور الآلاف من السنين: الرجال والنساء، كأفراد مستقلة، وكذلك فى علاقاتهم بعضهم مع بعض، لديهم الطاقة الكامنة الكافية ليصبحوا بشرا أكثر تميزا، وبالتالى اختلفوا عن الحيوانات

الأخرى، وعن طريق تحررهم إلى حد كبيرمن ضغوط الواجبات المفروضة عليهم، بطبيعة الحال، يستطيع البشر تحقيق قدراتهم البشرية تحقيقا تاما[1].

وفضلاً عن ذلك لم يتم تطبيق متطلبات الطبيعة. فى نطاق الإنجاب فقط ولكن كذلك فى نطاق التكاثر. وبالطبع فإن العديد من كتابات ماركس معنية بالعملية التاريخية لتحرير البشرية ذاتها من الضغوط الشاقة والتى كان من نتائجها وسائل المعيشة للبشر، وتحقيق ذلك «المجال من الحرية» فى النهاية، والذى سيتمكن جميع البشر من خلاله من الإبداع والعيش حياة ليست حيوانية بل شديدة الآدمية واجتماعية للغاية لأول مرة. ومن الواضح أن الطبيعة البشرية لابد أن تتأثر، وبشكل ملحوظ، سواء أكانوا يريدون قضاء ساعتين أو اثنتى عشرة ساعة يكدحون يوميا فى سبيل توفير الطعام والكساء لأنفسهم؛ وكذلك بالظروف التى تحدث عملية التناسل فى نطاقها إلا أن لهذه الصورة جانبا آخر مهمًا جدا بالنسبة للمرأة، ألا وهو تحرير البشرية بأكملها من الضغوط الدائمة الناتجة عن الحاجة إلى التناسل، وذلك بالنسبة للمرأة بشكل خاص بسبب تكوينها البدنى.

ولقد أدت الطفرات العلمية التى أطالت من الحياة بصفة عامة إلى القضاء على الأوبئة نهائيا، وقللت إلى حد كبير وملحوظ من وفيات الأطفال، بمعنى أنه لم تعد هناك حاجة إلى أن تقضى المرأة سوى جزء ضئيل من حياتها لإنجاب العدد الكافى من الأطفال للحفاظ على معدل التعداد السكاني. وفضلاً عن ذلك فقد وفرت التكنولوچيا طرقا يمكن الاعتماد عليها أكثر لتحديد النسل، وأخرى أكثر أمانا لوسائل الإجهاض التى يمكن لكل امرأة اختيارها إذا ما كانت، أو عندما ، تريد إنجاب الأطفال. وكما أثرت خصائص سبل الإنتاج على تقدم البشر وطبائعهم، كذلك أثرت على وسائل التناسل. ولا يمكننا أبدا الادعاء بأن طبيعة المرأة التى تعلم أنه فى أية لحظة، ولمدة ثلاثين عاما، من الممكن أن تصبح حاملاً، وأنه فى سبيل تربية

(١) انظر المقدمة ـ فيما سبق. وأيضاً سيمون دى بوفوار «الجنس الآخر» الخاتمة لا سيما ص ٤٤٩ . وبنيامين باربر «تحرير النساء» لا سيما الفصل الثالث.

طفلين، يجب أن تتجنب اثنى عشر طفلاً، هى ذاتها طبيعة حال المرأة التى تستطيع التحكم فى جسدها بشكل كاف لقضاء عامين مخطط لهما مسبقا من حياتها فى عملية التناسل مع تحقيق النتيجة نفسها فى النهاية. وهناك فكرة تتفق مع فكر مُورِس بخصوص الإنتاج تقول إنه من الممكن أن تحقق المرأة حريتها وأن تطور طبيعتها البشرية تطورا كاملاً. وذلك فقط عندما يصبح إنجاب الطفل وتربيته نشاطا تختاره بحرية، بحيث يكف عن إملاء أسلوب حياة كاملة عليها.

ولكى تتحقق هذه الأوضاع الاجتماعية فإننا نحتاج إلى أكثر من ثورة فى التكنولوچيا، إننا نحتاج إلى أن تتزامن معها أيضا ثورة على الظروف، وطرق التفكير، وعلى الرغم من أن ذلك قد بدأ بالفعل إلا أنه لم يكتمل بأى شكل من الأشكال. وهذه الثورة الأخيرة ينبغى أن تحقق غايتين: **أولاً:** يجب أن تعتبر الأمومة شيئا خاضعا لحرية اختيار المرأة. وبالطبع، فإن منع الحمل فى حد ذاته لا يجعل تربية الأطفال أمرا اختياريا. إذا كانت تنشئة المرأة اجتماعيا موجهة إلى حد كبير، نحو الأمومة، أو إذا لم يتم دعم المرأة أو تقديرها تقديرا غامرا، فى أى مجال من المجالات الأخرى فى الحياة. **وثانيا:** يجب أن تنجح الثورة فى التفرقة، ـ بوضوح ـ بين تلك الجوانب الخاصة بالإنجاب التى تخص المرأة بيولوچيا، مثل الحمل بالضرورة، والرضاعة إذا شاءت ـ عن تلك الجوانب الخاصة بتربية الأطفال لمدة طويلة، والتى لا يتحتم أن تكون وظيفة المرأة، إلا أنها قد تمّ جعلها تبدو كذلك على حساب البناء الأسرى المتعارف عليه. وكما رأينا فى حالة «فايرستون» فإن بعضا من أنصار المرأة، وأيضا بعضا من مناهضيها، وقعوا فى فخ اعتبار تربية الأطفال شيئا لا ينفصل عن إنجابهم، وهو ما يعنى ، بالطبع، أنه إذا كان إنجاب الأطفال من مهمة المرأة، فإن تربيتهم كذلك تكون من مهمتها.

والآن فلما كانت التكنولوچيا قد أعطت المرأة وسائل لتحديد النسل (من حيث المبدأ، على الرغم من عدم ممارستها بصفة عامة). فإنه يوجد احتمال أكبر لتحقيق الفصل بين المهمتين. وواقعة أنه أصبح لدى العديد من النساء الآن الحرية التامة ـ وإنا لنأمل فى المستقبل أن تكون لدى جميع النساء ـ الحرية لاختيار أن ينجبن

أطفالاً، ومتى يقمن بذلك عندما يردن، مما يعنى أنه ليس ثمة حاجة لأن تعتبر حياة المرأة ـ عن طريق تصورها هى أو تصور المجتمع لها ـ تمليها عليها مطالب الأمومة البدنية.

أما بالنسبة لتنشئة الأطفال اجتماعيا ـ فى الوقت الذى تكون فيه ذات أهمية بالغة ـ فلا يوجد أى سبب يجعلها مهمة امرأة واحدة أى آلام الولادة. وفى هذه المساحة فإنه يتعين تغير التكوين الأسرى الذى ساد على مر العصور تغيرا جذريا. وذلك إذا ما أردنا للمرأة أن تتساوى مع الرجل. ورغم ذلك فما زال هناك العديد من الناس ممن يؤمنون بأن التقسيم المعتاد للأدوار بين الجنسين ، وخاصة فيما يتعلق بتربية الأطفال، ذو أهمية شديدة لدعم استقرار الحضارة وكذلك لا يمكن الاستغناء عنه، وذلك للحفاظ على الوحدة الأسرية. وكما سبق أن رأيناه فإن كلاً من «باسوت» و«اريسكوث» يجسدان مثل هذا الأسلوب من التفكير.

وهناك كتابان حديثان شهيران «لجورج جلدر» هما: «الانتحار الجنسي» و«البداوة العارية»(١). مبنيا على الافتراضات ذاتها، بالإضافة إلى إيمان الكاتب. أن الرجل بما أنه أقل تحضرا بشكل ظاهر، فإن ذلك يستدعى أن تقوم المرأة باستمرار «بتنشئته اجتماعيا» وحتى خلال حياتهما كبالغين. وعندما اعترض «ريتشارد نيكسون» على مذكرة لرعاية الطفولة فى عامىّ ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ ، فقد كان ذلك على أساس أنها ستؤدى إلى تدمير الأسرة الأمريكية(٢). ولقد تضمن تعريفه للأسرة الأمريكية ـ بوضوح ـ إجراءات رعاية الأطفال بشكل كامل فى نطاق الوحدة الأسرية.

من خلال تفانى المرأة فى سبيل هذا الهدف فى الوقت الذى يقوم فيه الأب بدعم الأسرة بالكامل. والواقع أن حوالي أكثر من نصف الأسر الأمريكيـــة الموجودة الآن لا تتلاءم مع هذا التعريف الافتراضى،كما أنه من الممكن تخيل العمل على تحقيق تركيبة أسرية لا يتم فيها افتراضي أي من هذه الأمور

(١) نيويورك عام ١٩٧٣ ـ ونيويورك عام ١٩٧٤ .

(٢) اقتبسه دى كرو فى «العدالة بين الجنسين» ص ٦٠ .

ومن الواضح أن مبدأ عدم المساواة القديم في الأسرة هو السبب وراء الحافز على تحطيم قداستها. وعلى الرغم من ذلك، فإن عدم المساواة السائدة في الماضي، ينبغي أن لا يعوق تحقيق بنية أسرة تعنى بالمساواة بين الجنسين في المستقبل.

وينبغي أن يكون هدفنا أن يأتي اليوم الذي يتقاسم فيه الجنسان رعاية الأطفال. وهذا أمر لا غنى عنه، إذا كان للنساء أن ينعمن بالمساواة، وذلك لثلاثة أسباب:

أولاً: أن الغالبية العظمى من النساء اللائي صرن أمهات، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكن أندادا للرجال في القوة العاملة، أو في أي مجال من مجالات النشاط خارج البيت، في الوقت الذي تكون فيه حياتهن العاملة، خاضعة على مدى عدد من السنين لتأثير تحملهن للمسئولية الكاملة عن تربية الأطفال. فالنساء في الوقت الحالي يعانين من الإعاقة في مجال العمل والنشاط العام، وليس مصدر هذه الإعاقة الوحيد أن معظم النساء ما زلن يتحملن بالفعل، قدرا أكبر من المعقول من المسئولية عن الأعمال المنزلية، ورعاية الأطفال، ولكن تنبع الإعاقة أيضا من أن النساء - حتى إذا لم يتحملن تلك المسئولية - فإن هذا ما يتوقعه العالم منهن بصفة عامة، أي أصحاب العمل، والمحاكم، والناخبين، وغير هؤلاء من الأشخاص والمؤسسات التي لديها القدرة على التحكم فيما تفعله النساء في العالم الخارجي والذي يمارس التمييز ضدهم بالقدر الذي وصفناه فيما سبق.

ثانيا: عندما يشارك الرجال بالتساوي في مهام مثل الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال - عندئذ فقط سوف يُنظر إلى هذه الأعمال على أنها لا تقل أهمية وقيمة عن الأعمال «الذكورية» التي يراها المجتمع حاليا، أعمالاً منتجة ويكافيء القائمين بها، بدفع المال لهم وأحيانا بمنحهم مكانة مرموقة، حينئذ لن يكون هناك «عمل نسائي» من درجة أدنى، ولن يلحق النساء وحدهن في القوة العاملة وفي المنزل - بأعمال ذات مستوى أدنى مثل أعمال الرعاية المعبرة عن النفس والمساندة والتي يحصلن في مقابلها على أجور منخفضة.

ثالثا: من الواضح أن الأطفال يكتسبون الأدوار التقليدية للجنسين بتمثلهم لسلوك الأبوة كما يقول بارسونز. فالبنات والأولاد لا يمكن أن ينشأوا وقد تكوّن لدى

هؤلاء وأولئك أفكار متفتحة عن أنفسهم، وعن أنوا ع الحياة التى يريدها هؤلاء وأولئك فى المستقبل - إلا إذا شاهدوا البالغين ولا سيما أقرب البالغين إليهم - الأبوين - وهم يقومون بجميع أنوا ع الأدوار ويعبرون عن أنفسهم من خلالها. ولا يمكن أن يتحقق أى من هذه الأهداف الثلاثة إلا إذا حدث تقاسم للأعمال المنزلية، وحلَّت «الوالدية» محل الأمومة .

ولكى يتحقق ذلك، لابد أن تحدث تغيرات كثيرة فيما يتعلق بالدمج بين الوظائف التى ما زالت حتى الآن تُعدّ الوظائف الخاصة وغير المنتجة للحياة الأسرية، وبين العمل العام المنتج فى إطار اقتصاد السوق. فمن ناحية، يمكن أن يتم القيام بالقدر الأعظم من الأعمال المنزلية الخاصة - ولا سيما رعاية الأطفال (ذلك العمل الذى يستغرق الكثير من الوقت) - خارج البيت . أحد الحلول لتلك المشكلة هو توفير مراكز الرعاية النهارية الجيدة المدعومة التى يمكن الوصول إليها والتى يعمل بها أفراد من الجنسين. ولكن بالإضافة إلى ذلك لابد أن يتم تخليص بنية العمل، والظروف التى يتم فيها خارج المنزل من عدم المرونة التى صارت تتصف بها والتى قامت على الاعتقاد بأن النساء مسئولات عن البيت والأسرة. ولابد أن يغير أصحاب العمل والمؤسسات من مواقفهم إزاء الرجال والنساء ولابد أن يكفوا عن اعتبار النساء تابعات، وملحقات بأزواجهن، مستعدات دائما لأن ينقلن من مكان إلى آخر، وكأنهن قطع أثاث. وأن يعطين وقتهن طواعية ومجانا حتى يرتقى الرجال فى مجال عملهم، وأن يقبلن أجرا منخفضا، وعدم الاطمئنان على دوام العمل الذى يحصلن عليه خارج المنزل. وذلك لأنه من المفترض أن رجلاً يقوم بإعالتهن، وأن يكون لديهن الاستعداد لأن يقبلن طواعية تحمل مسئولية رعاية الأطفال تحملاً كاملاً. ويجب أن يقر أصحاب العمل والمؤسسات، وكذلك القانون، بأن الأب يتساوى مع الأم فى قدر المسئولية الذى يتحمله فى رعاية أطفالهما. وعندما تتحقق هذه المرونة الجديدة، وعندما يُعْتَرف بأن يوم العمل المكون من ثمانى ساعات ليس أكثر قداسة من يوم العمل الذى كان يتكون من عشر أو اثنتى عشرة ساعة، عندئذ فقط سوف يصبح من الممكن أن نخلق مجتمعا يتقاسم فيه الرجال والنساء مباهج وأعباء المهام التى يجرى

تقسيمها بيد كل منهما تقسيما تعسفيا. إن إمكانية أن تتحقق تغيرات كتلك داخل إطار الرأسمالية هو سؤال يجب البحث فيه خارج مجال هذا الكتاب. ويكفى الآن أن نقول: نظرا للمزايا التى من الواضح أن الرأسمالية تحصل عليها عن التفرقة بين أدوار الجنسين فى الوقت الحالى - ولا سيما العمل المضنى الرخيص أو المجانى الذى تقدمه النساء - فإن التغيرات المذكورة من المتوقع أن تلقى مقاومة شرسة من أصحاب القوة الاقتصادية وأصحاب المصلحة فى إبقاء الوضع على حاله.

لقد وصلنا فى تطورنا التكنولوچى والاقتصادى إلى نقطة ينبغى أن تمكننا من الاستغناء عن الأدوار الجنسية تماما باستثناء، حرية اختيار المرأة لممارسة قدرتها الإنجابية. فالنساء اليوم (من حيث المبدأ، وليس من حيث الممارسة الفعلية حتى الآن) فى موقف يناظر من ناحية مهمة موقف الحراس فى «جمهورية» أفلاطون. كان من المقرر أن يقوم حكام تلك الدولة المثالية بتقييد عملية الإنجاب للحراس، غير أن التكنولوچيا الحديثة منحت النساء السيطرة ، ولأول مرة على أجسامهن، وحررتهن من الالتزام بأن يقضين حياتهن فى فترة البلوغ، وهو: ينجبن الأطفال، لقد كان من الضرورى - من وجهة نظر أفلاطون - إلغاء الأسرة حتى يتمكن من السيطرة على الإنجاب على هذا النحو. ولكن لم يعد ذلك شرطا للتمكن من التخطيط لعدد وتوقيتات حالات الحمل. وإذن ففى العصر الحديث، كما هى الحال فى جمهورية أفلاطون، لا يوجد أساس عقلانى لتعريف طبيعة النساء، ولتحديد حياتهن كاملة باللجوء إلى وظائفهن الجنسية والتناسلية.

وكما رأينا من قبل ما زالت تجرى محاولات للتمسك بالممارسات القديمة التى كان يتم فيها تعريف النساء على أساس وظائفهن. ولكن مثل تلك المحاولات يمكن دحضها بالتحليل العقلانى للوظائف التى تؤديها النساء، والوظائف المنفصلة - التى تؤديها الأسرة. ثم بالاعتراف بأن جميع هذه الوظائف يمكن أن يتولاها الرجال والنساء، بدلاً من أن يتم تقسيمها على أساس من الجنس، إن الاتجاه الذى يميل إلى أن يُعدّ الرجال أشخاصا كاملين ذوى قدرات وحقوق، ولكنه ينزع إلى تعريف

النساء بالرجوع إلى الوظائف التى يؤدينها بالنسبة إلى الرجال، هو اتجاه لا مبرر له. ورغم أنه ينسجم مع المفهوم الهرمى للمجتمع الصالح كما هو الحال عند أرسطو، فإنه لا مكان له بالمرة فى مجتمع يزعم أنه يقوم على مبدأ المساواة بين البشر.

وفى مجتمع كهذا، يجب أن يُعامل النساء من جميع الجوانب: السياسية والاجتماعية والاقتصادية - على أنهن متساويات مع الرجال. ويجب تحريرهن من قبضة اعتقادات تدور حول أنواع العمل التى خُلِقن من أجلها. ويجب تمكينهن من الوصول إلى وضع مساو لوضع الرجال فى القوة العاملة، وفى جميع جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية. ولا يمكن أن تصير النساء مواطنات أو عاملات أو كائنات بشرية مساويات للرجال - ناهيك عن إمكانية أن يصرن ملكات فيلسوفات - إلا إذا مات المفهوم الوظيفى لجنس النساء.

ملحق للفصل الثاني

الشروح المدرسية التى قدمها الباحثون عن أول ما كتب أفلاطون من «أمواج المفارقات». تناهض بشدة فكرة أن تتبوأ المرأة مكانة مساوية لمكانة الرجل حتى فى أكثر المجتمعات «يوتوبية». ولقد كتبت مؤخرا «كريستين بيرس» موضوعا فى غاية الإثارة عن هذا الجانب من دراسة أفلاطون، فتوصلت إلى أن الانحرافات البعيدة التى سبق إليها «الباحثون الخُلّص»، و«الرجال المفكرون»، عند تقديم تفسيرات مثيرة للجدل لفقرات واضحة ومباشرة فى الكتاب الخامس من «الجمهورية» - هى مثال صارخ للنزعة إلى «إعلاء العادات والمعتقدات الخاصة بشخص ما فوق الفلسفة الماضية..»[1].

وهى تتناول فى بحثها، بشكل وافٍ، الاعتراضات على مقترحات أفلاطون الراديكالية عن المرأة والتى ساقها علماء الجيل السابقون: أ. تيلور، دارنست باركر - كما أنها تكشف عن افتقاد الأساس فى اتهام «ليون شتراوس» أن محاولة مساواة المرأة هى ببساطة أحد الأمثلة التى يوضح فيها أفلاطون بمهارة - طريق «التجريد من الجسد» ومن الحب الشهوانى Eros - أن المدينة العادلة هى ضد الطبيعة، وبالتالى يستحيل وجودها. أما الجانب الوحيد الهام الذى تغطيه الدراسة فهو معالجة «ألان بلون» لتناول أفلاطون للمرأة.

لقد عُرفت ترجمة «بلوم» للجمهورية بسرعة على أنها من أكثر الترجمات دقة. ولهذا السبب يصبح من الأمور الجوهرية أن يتم انتقاد الأخطاء والأمور الغريبة الموجودة فى تعليقه على قسمى ٤٤٩أ - و ٤٧٣جـ. حيث يذكر «بلوم» أنه فى الوقت الذى كان فيه اقتراح سقراط عند هذه النقطة قاسيا فإنه لم يكن غريبا. فإن أول موجتين من الكتاب الخامس هي«تصورات منافية للعقل». «والتى لم توجد قط فى

(١) المساواة - الجمهورية الكتاب الخامس ١٠ .

واقع أو أفكار الرجال الجادين»[١]. وكما يذكر «بلوم» فإن الكتاب الخامس بازدرائه للعرف والطبيعة، وفي جرحه لكافة المدركات لكبرياء وخجل الذكور، والأسرة، وفن إدارة الحكم، والمدنية ينافى العقل، ولهذا «فقد كان سقراط يتوقع أن يعامل باستخفاف»[٢]. ويزعم «بلوم» أن الغرض من ذلك تقديم دليل لأرستوفان على أن سقراط يستطيع أن يكتب كوميديا أخف منه ظلاً[٣].

وفضلاً عن ذلك فعلى حين أن سقراط يؤكد بنفسه أن موجته الثالثة من المفارقات «هى الأكبر والأشد صعوبة» - فإن بلوم يذكر «أن فكرة الملوك الفلاسفة ليست فى ذاتها مفارقة بالنسبة لنا» و«أن الرجال العصريين» قد يجدون أن هذه الموجة الثالثة «أقل عرضة للاستنكار» سواء بالنسبة لإلغاء الأسرة أو فكرة منح المرأة دورا مساويا[٤]. وفى توسيع لحجة شتراوس شرع يبيّن أن نسيان سقراط للجسد عند مناقشة معالجة الحراس من النساء - هو مؤشر أكيد للقارىء للاستحالة الجوهرية للمدينة الفاضلة.

أولاً: يشرع بلوم فى تناول اقتراح سقراط أن تدريب كل من الجنسين. وهما مجردان من الملابس، ويقول إن ذلك يؤدى إلى الشهوانية، فالعرى العام مباح فقط حيث ينعدم احتمال أن يؤدى ذلك إلى الرغبة الجنسية، ويستعين بمثال يبدو ساذجا

(١) مقال تؤيلى ص ٣٨٠ .

(٢) مقال تؤيلى ص ٣٨٠ .

(٣) مقال تؤيلى ص ٣٨٠ . لبعض الاعتراضات المتأخرة المعقولة ضد التأويل الكوميدى لبلوم للكتاب الخامس من الجمهورية - انظر نيل هول: «الجمهورية وحدود السياسة» النظرية السياسية المجلد الخامس رقم ٣ عام ١٩٧٧، ص ٢٩٥ - ٢٩٨ . ولا شيء مما قاله «بلوم» فى رده على هول (ص ٣١٥ - ٣٣٠ فى نفس الموضوع) يؤكد دعواه أن مقترحات أفلاطون فى الكتاب الخامس من الجمهورية كانت ساخرة. والقول بأن هول قد فشل فى أن يرى الدلائل الواضحة للرابطة بين الكتاب الخامس وبين مسرحية أرستوفان «نساء الجمعية» - فإن بلوم قد غابت عنه النقطة الهامة فى حديث هول، وهى ليست أنه لا توجد رابطة بين العملين، بل إن مقترحات أفلاطون يمكن قراءتها بترحيب أكثرمن مسرحية «أرستوفان» أكثر من السخرية المتوازية عن المساواة بين الرجل والمرأة (بلوم ٣٢٥، وهول ٢٩٥ - ٢٩٦).

(٤) الجمهورية ٤٧٢أ - مقال تؤيلى ص ٣٩٠ .

فى السياق اليونانى وهو أنه من الممكن تواجد الرجال معا فى حالة عُرى «لأنه من السهولة - نسبيا - تجريد علاقاتهم معا من الصفات الجنسية!»(١). ومع ذلك فإن بلوم يعكس موقفه - فيما يبدو - ويذكر أن عُرى *الرجال والنساء* معا هو هراء لأن «*الخجل هو مكون للعلاقات الشهوانية بين الرجال والنساء*..»(٢). والذى يعد بدوره أساسيا للحفاظ على المدنية ومن الواضح أن مصدر الخوف هنا ينبع من أن العرى سيقود إلى اللامبالاة الجنسية. وبغض النظر عن واقعة أن ذلك أمر يرفضه سقراط وجلوكون - فإن الوجود المستمر للقبائل العديدة والتى تتعرى بصورة عادية، سوف يبدو طافيا لتبديد مخاوف بلوم، كما أن الدليل الواضح للشهوانية الشديدة بين الرجال *اليونانيين* تزيد من قيمة ذلك.

فيما يتعلق بالمفهوم الأول المعارض وهو أن العُرى سيؤدى حتما إلى جنس خارج حدود السيطرة، فإن سقراط يقر أن «الاتصال الجنسى الشاذ» سوف يمثل غواية لكنه يذكر أن حكام *المدينة* سوف يتمكنون من *إنشاء التنظيمات الضرورية* للعلاقات الجنسية(٣). وكذلك لا تبدو محاولة بلوم لتوضيح استحالة وجود مساواة للمرأة بدون أساس فحسب - وإنما هى أيضا جريئة إلى حد ما من حيث إن سقراط

(١) مقال تؤيلى ص ٣٨٢ . وهناك شواهد كثيرة حتى داخل محاورات أفلاطون على أن ما يقوم به الرجال والغلمان من تمرينات رياضية وهم عراة كمثير للشهوة الجنسية المثلية، انظر فايدروس ٢٥٥ ب . ومحاورة المأدبة ٢١٧أ والقوانين ٦٣٦ب. شراح آخرون من العالم القديم من أمثال أرستوفان، وشيشرون، يتفقون مع هذا الانطباع. ويتفق الدارسون المحدثون للممارسات الجنسية عند اليونان أيضاً على ذلك. انظر مثلاً «سيموندز» ص ٦١ - ٦٢ «العرى الذى اعتاد اليونان السماح به فى الألعاب الرياضية، وفى بعض الطقوس الدينية، يسهم بغير شك فى القوة الشهوانية للعاطفة الرجولية». وفى «رده على هول» عدّل بلوم عبارته فما يقصده هو أن علاقات الجنسية المثلية، وما يرتبط بها من جاذبية، يمكن أن يحرمها المشرّع باتساق. وليس كذلك الجنسية المغايرة «مع النساء» ص ٣٢٤ . غير أن أفلاطون يذهب فى مدينته إلى أنه من الضرورى ومن الممكن معاً أن تنظم الاثنين بدقة. دون أن تخرج فى الحالتين على القانون.

(٢) مقال تؤيلى ص ٣٨٢ .

(٣) الجمهورية ٤٥٨ أ .

ومستمعيه يتفقون على ذلك فى نص أفلاطون. وحتى فى حالة المفارقة الثالثة ـ والتى هى أكثرها مفارقة ـ فإن سقراط يصرّ على أنه «لا يتحدث عن مستحيلات»[1].

وعلى نحو ما برهنت «كريستين بيرس» فإن بلوم يأخذ بعد ذلك فى تأكيد أفلاطون أن الرجال كطبقة اجتماعية هم أكثر قدرة من النساء كطبقة اجتماعية أخرى، وهي تفسر معنى ذلك بقولها «أن أفضل النساء دائما يكن أدنى عند مقارنتهن بأفضل الرجال» ـ وهو ما يبدو واضحا أنه غير صحيح[2]. وتنتهى من ذلك إلى أن: «من المستبعد ـ إلى حد كبير ـ وضع المرأة فى الاعتبار لعضوية طبقة اجتماعية أعلى». على أساس القدرات الخاصة، وكان عليه أن يعثر على تفسير لواقعة أن سقراط لا يشمل المرأة فى هذه الطبقات. ويستنتج بلوم أن السبب الرئيسى الذى يدعو سقراط أن يكذب بشأنه (عادة يخبرنا أفلاطون أنه يكذب ، فلمَ لم يفعل هذه المرة؟) ـ هو أن المرأة مطلوبة فى المراتب العليا لإنجاب المزيد منهم؛ ومن هنا يكون اختلافهن الجوهري، وليس تشابههن مع، الرجال ـ أيا ما ذكر النص أنه العكس ـ هو ما يضفى المشروعية على اشتمال طبقة الحراس على النساء. والآن ـ وكما تذكرنا بيرس ـ فإن هذا سيكون أخطر ما يتطرق إليه أفلاطون، ذلك لأنه لا ينبغى تقييد دور الحراس من النساء، بالتناسل فقط، لكن ينبغى أن يشاركن فى جميع أوجه الحكم والدفاع عن المدينة. وكما تمَّ إعلامنا بصراحة، ينبغى أن يصلن إلى مراتب الفلاسفة. ومع ذلك فقد أكَّد أفلاطون على المخاطر الجسيمة (لإقحام أى شخص غير مؤهل من قبل الطبيعة فى طبقة الحراس، ذلك لأن هذا الإقحام ـ كما يذكر ـ قد يؤدى إلى تدمير المدينة»[3]. ولهذا فمن غير المحتمل أنه قد يتحمل السماح للمرأة بالدخول فى أعلى طبقة، إذا كان اعتقاده هو أنه تعوزهن القدرات الضرورية لذلك.

(١) الجمهورية ٤٩٩ د .

(٢) مقال تؤيلى ص ٣٨٣ . «المساواة: الجمهورية» الكتاب الخامس ٩ .

(٣) الجمهورية ٤٣٤ ب ص ١٠ .

من الواضح أن «ألان بلوم» مثال عصرى على سلسلة من المثقفين الذين وجدوا أن البراهين التى ساقها أفلاطون فى معرض مناقشته لموضوع النساء - براهين يصعب تصديقها واحتمالها. ومع ذلك حاول «ألان بلوم» وشتراوس - على عكس غيرهما من النقاد تبرئة أفلاطون من السخف الواضح بمحاولة إقناعنا بأن أفلاطون فى الحقيقة لم يكن يقصد ما يعتقد الناس أنه كان يقصده.

و«ألان بلوم» يُحمد له أنه الباحث الوحيد الذى كان صريحا بما فيه الكفاية لأن يعترف بأن قيام سقراط بجرح «أعز مشاعر الكرامة الرجولية» قد أدى إلى إثارة رد فعله. ومنْ سخريات القدر أن سقراط قد تنبأ بردود الأفعال التى على هذا النحو. وقد وضع فى اعتباره أن مقترحاته سوف تبدو غير معقولة فى كثير من جوانبها فى نظر أشخاص أفراد مثل بلوم، الذى اعتادوا وضعا تكون فيه الأشياء مختلفة أتمَّ الاختلاف. «وعلى الرغم من ذلك فإنه يأمل أن يصمد منطق حجته، وأن يدرك الرجال العقلاء، أنه ليس ثمة شيء غير معقول، وإنما شرير، وأن المساواة بين الجنسين ليست هى الشيء غير الطبيعي، وذلك لأن الحال التى عليها والأمور الآن هى التى ضد الطبيعة على ما يبدو» [1]. الكتاب الخامس ليس كوميديا، وإن كان تعليق ألان بلوم - فيما يبدو - أنه كوميدى - ومَنْ يضحك أخيرا هو سقراط.

(١) الجمهورية ٤٥٦ ب - جـ وكذلك يزعم بلوم فى رده «على هول» كدليل على تأويله للكتاب الخامس على أنه ضرب من الكوميديا، واقعة «أن سقراط كان يتحدث مراراً عن الكوميديا والضحك بخصوص مقترحاته» . (ص ٣٢٤). والشيء الذى ما زال يفشل فى أخذه فى الاعتبار هو الفقرة الحاسمة التى يوضح فيها سقراط أنه على الرغم من أن الناس «السطحيين» قد يجدون مقترحاته مثاراً للسخرية، فإنه بما له من معيار فى الجمال يحمل إرادة طيبة لا يضحك (الجمهورية ٤٥٢ د).

المراجع

أولاً : المراجع العامة:

سبقت الإشارة إليها فى المقدمة، والفصل العاشر، والخاتمة.

Barber, Benljamin R. Liberating Feminism. New York, 1975.

Beardsley, Elizabeth Lane. "Referential Genderization." the Philosophical Forum, Vol. 5 Nos. 1-2, 1973 - 1974, 285 - 293 .

de Beauvoir, Simone,. the Second Sex. Trans. H. M . Parshley. London, 1953 (First published in French, 1949).

Bebel, August. Under Woman Socialism. Trans. David de Leon; intro. Lewis Coser. New York, 1971.

Benston, Margaret, "The Political Economy of Women's Liberation . "Monthly Reuiew, September 1969.

Campanella, Tommaso. The City of the sun, in Ideal Empires and Republics. Ed. Charles M. andrews. London, 1901.

Chodorow, Nancy , "Famil Structure and Feminine Personality,"

Rosaldo and Loiuse Lamphere. Stanford, 1974.

Coser, Lewis Greedy Institutions. New York, 1974 .

Daly, Mary . Beyond God the Father. Boston , 1973.

Elshtain, Jean Bethke. "Moral Woman and Immoral Man".

Politics and Society. Vol. 4 .1974. 453 - 473 .

Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private property and the state, in Karl Marx andFrederick Engels, Selected Works, Vol. 3 Moscow. 1970 .

Erikson, Erik. H ."Inner and Outer space: Refections on Woman hood . "Daedalus. Vol. 93 No. 2 ,1964 , 582 - 606 .

Figes, Eva. Patriarchal Attitudes Greenwich Conn., 1970 .

Firestone, Shulamith . The Dialectic of sex. New York, 1970 .

Fourier, Charles. The Utopian Visionof Charles Fourier. Trans. J. Beecher and R. Bienvenu. Boston, 1971 .

Guettel, Charnie. Marxism and Feminism. Toronto, 1974 .

Hegel, G.W. F. The Philosophy of Right . Trans. T. M . Knox. Oxford, 1952 .

Hegel, G. W. F. The Phenomenology of Mind. Trans. James Baillie, 2 nd ed . London , 1931.

Held, Virginia "Marx, Sex,and the Transformation of Society," ThePhilosophical forum , vol . 5 Nos, 1-2, 1973 -1974 .168 -184 .

Horney, Karen" The Dread of Woman: International Journal Of Psychoanalysis, Vol. 13, No . 3, 1932, 348 - 360 .

Knudsen ,Dean D. The DecliningStatus of Women: Popular Myths and the Failure of functionalist Thought," social Forces, Vol. 48, No .2,1969 , 183 -193 .

Macintyre, Alasdair. A short History of Ethics. London, 1967.

Manuel, Frank. the Prophets of Paris . Cambridge, Mass., 1962.

Marx, Karl . Early writings, Trans. and ed. T. B. Bottomore . London , 1963 .

McMurtry, John. "Monogamy: A Critique. " The Monist,m Vol. 56 , No. 4, October 1972, 587 - 599 .

Mitchell, Juliet, Women: The Longest Revolution. Reprinted in Boston From the New Left Review , November - December 1966 .

____ . Woman's Estate. New York, 1973 .

____. Psychoanalysis and Feminism. New York, 1974 .

More, Thomas. Utopia. Trans . Paul Turner . London , 1975 .

Mothersill, Mary . "Notes on Feminism. "Monist, Vol. 57, No. 1, 1973, 105 - 114 .

Oakley , Ann. Woman's Work: The Houswife, Pastand Present . New York, 1974.

O'Faolain, Julia, and Lauro Martines, eds . Not in God's Image, New York , 1973 .

Parsons, Talcott. "Age and Sex in the social Structure of theUnited states. "American sociological Review , Vol. 7 , No. 5, 1942, 604 - 616 .

Parsons, Talcott, and Robert F. Bals Family , Socialization and Interaction Process. Glencoe, 1955 .

Patai, Daphne, "Utopia For Whom?"Aphra, Vol, 5,No3, 1974,2 - 16 .

Pierce, Christine. "Natural Law Language and Women. "Woman in Sexist society, ed. Vivian Gornick and Barbara K. Moran. New york, 1971.

Rosenthal, Abigail. "Feminism without Contradictions." Monist. Vol, 57, No. I, January 1973, 28-42.

Rossi, Alice S. "A Biosocial Perspective on Parenting."Daedalus, Vol. 106, Spring 1977, 1-31.

_____. "Equality between the sexes: An Immodest Proposal." Daedalus, Vol.93, No 2, 1964, 607-652.

Rowbotham, Sheila. Women ,Resistance and Revolution. New york, 1974.

______. Woman's Consciousness, Man's World. London, 1973.

Savramis, Demosthenes. The Satanizing of Woman. Trans. Martin Ebon. New York, 1974.

Scholzman, Kay, "womenandUnemployment: Assessing the Biggest Myths. "Women : A Feminist. Perspective, 2 nd ed. Ed.Jo Freeman. Palo Alto, 1979.

Smith, Joan and David K. Miller. "The Importance of Being Marginal: Feminization-of the Labor force. "Unpublished manuscript, Department of sociology, Dartmouth College, 1976.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey. History of Political Philosophy. 2nd ed. Chicago, 1972.

Weisstein, Naomi. "Psychology Constructs the Female. "Warner Modular Publications Reprint 752. Andover, Mass., 1973.

Whitbeck, Caroline. "theories of Sex Difference". the Philosophical forum, Vol. 5 Nos. 1-2, 1973-1974, 54-80.

Wolin, Sheldon. Politics and Vision. London .1961.

Wollstonecraft, Mary. A Vindication of the Rights of Woman. London, 1792.

Zaretsky, Eli. "Capitalism, the Family and Personal Life"Parts 1 and 2. Socialist Revolution, Vol. 3, 1973, No. 1, 69-125 and No. 3, 19-70.

ثانيا: أفلاطون وأرسطو

Adam ., J."On the relation of the Fifth book of the Republic to Aristophanes' Ecclesiazusae." Appendix I toBook vof the republicof Plato. 2 nd ed. Cambridge, 1975, Vol. I.

Adkins, A.W. H. Merit and Responsibility : A study in Greek Values. Oxford, 1960.

Adkins, A. W.h. Maral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. London , 1972 .

Allan, D. J. The Philosophy ofAristotle. 2 nd ed .London ,1970 .

Annas, Julia. "Plato's Republic and Feminism. "Philosophy, Vol. 51,No .3, July 1976, 307 - 321 .

Aristophanes . TheBirds. Trans.William Arrowsmith . Ann Arbor, 1961 .

____. ecclesiazusae. Trans. Douglass Parker. Ann Arbor , 1967 .

____. Lysistrata. Trans . Douglass Parker. Ann Arbor,1967 .

Aristotle. De Anima . Trans. Kendon Foster and silvester Humphries, Fromthe version of william of Moerbecke. London, 1951

____. Eudemian . Trans. Douglass Parker.Ann Arbor , 1967 .

____. Lysistrata . trans. Douglass Parker. Ann Arbor , 1967 .

Aristotle. De Anima . Trans. KendonFosterand Silvester Humphries, Fromthe version of williamof Moebecke .London , 1951 .

____. Eudemian Ethics. Trans . H. rackham. Loeb Classical Library, 1935 .

____. The Generation of Animals. Trans. A. L. Peck. Loeb Classical Library , 1943 .

____. History of Animals . Trans . A. L. Peck. Loeb Classical Library, 1965 - 1970 .

____. Metaphysics. Trans. Richard Hope. New York, 1952 .

____. Nichomachean Ethics. Richard Hope. New York, 1952 .

____. Poetics. Trans. W. Hamilton Fyfe. Loeb Classical Library, 1927 .

____. Poetics.Trans. Ernest Varker, Oxford, 1946.

____. The "Art" of Rhetoric . Trans. John Henry Freese. Loeb Classical Library, 1967 .

____. Oeconomica (now Considered to be spurious, but written by one of the Aritotelian School) . Trans. G.C. Armstrong. Loeb Classical Library, 1933 .

Barker, Ernest. The Political Thought of Plato and Aristotle. London , 1906 .

Cornford, F. M. "Psychology And Social Structure in the Republic of Plato. " The Classical Quarterly, Vol. 6, No . 4 ,1912 , 246 -265 .

____. Before and After socrates. Cambridge, 1968 (First published 1932).

____. From Religion to Philosophy, New York, 1957 (First published 1912).

Crombie,I. M. Plato: The Midwife's Apprentice. London, 1964.

Demosthenes. Private Orations, Vol. 6, trans. A. T. Murray. Loeb Classical Library, 1939.

Diamond, Stanley. "Plato and the Definition of the Primitive," in Culture in History, ed. Diamond New. York, 1960, PP. 118 - 141.

Dickason, Anne. "Anne. "Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato 's Views of Women. "The Philosophical Forum, Vol.5, Nos. 1-2, 1973 - 1974, 45 - 52.

Ehrenberg, Victor. The People of Aristophanes. 2nd rev. ed. Oxford,1951.

____. Society and Civilization in Greece and Rome. Cambridge, Mass., 1964.

Ferguson, John. Moral Values in the Ancient World. London. 1958.

Finley, John H. Four Stages of Greek Thought. Stanford, 1966.

Finley, M. I. The World of Odysseus. London 1956.

_____. The Ancient Greeks, New York, 1963.

Gomme, A. W. Essays in Greek History and Literature. Oxford, 1937.

Gouldner, Alvin W. enter Plato. Classical Greece and the origins of social Theory. New York, 1965.

Grube, G.M. A. Plato's thought. London, 1935.

Hall, Dale, "The Republic and the Limits of Politics. "Political theory, Vol. 5, No. 3, 1977, 293 - 313.

Havelock, Eric. The Liberal Temper in Greek Politics. London, 1957.

Herodotus. Histories. Trans. A. D. Godley. Loeb Classical Library, Vol.4.

Hesiod. The Works of Hesiod, Callimahus and Theognis. Trans. J. Banks. London. 1889.

Homer. The Iliad. Trans. E.V. Rieu. London, 1950.

____. The Odyssey. Trans. E. V. Rieu. London, 1946.

Ithurriague, Jean. Les Idées de platon sur la condition de la femme au regard des traditions antiques. Paris, 1931.

Levinson. Ronald B.In Defense Of Plato. Cambridge, Mass., 1953.

Licht, Hans. Sexual Life in Ancient Greece. London . 1932 .

Lloyd, G.E.R.Aristotle: The Growth and structure of his Thought. Cambridge, 1968 .

Morrow , Glenn r. Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws. Princeton, 1960 .

Osborne, Martha Lee. "Plato's Unchanging View of Woman: A Denial that Anatomy Spells Destiny." The Philosophical Forum, Vol. 6,No. 4, 1975, 447 - 452 .

Pierce, Christine. "Equality: republic v"Monist, Vol. 57, No .1, January, 1973 . 1-11 .

Plato.The Republic of plato. Trans. With Notes and an "Interpretive Essay, "Allan Bloom. New York, 1968 .

____. The Laws. Trans . R. G. Bury . Loeb Classical Library, 1968 .

____. Plato : The Collected Dialogues. Eds, Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York, 1961 . This editionwas used for all Plato's works except The Republic and the Laws.

Plutarch. Moralia, Trans. Frank Cole Barrett. Loeb Classical Library, 1931 .

Pomeroy, Sarah B. Goddesses, Whores, Wives,and Slaves : Women in Classical Antiquity . New York ,1975 .

Randall, John Heman, Jr. Aristotle. New York, 1960.

Rankin, H. D. Plato and the Individual . New York. 1964 .

Rawson, Elizabeth. The spartan Tradition in European Thought Oxford, 1969 .

Rice, T. Talbot. The Scythians. New York, 1957 .

Ross, W.D. Aristotle . London, 1923 .

Sophocles. Ajax, Electra, Trachiniae, Philoctetes. Trans. F. Storr. Loeb Classical Library, 1913 .

____. Antigone. Trans. R.C. Trevelyan, London , 1924 .

Strauss, Leo. The City and Man. Chicago, 1964 .

Sulimirski, T. The Sarmatians. Southampton, 1970 .

Symonds, John Addington. A Problem in Greek Ethics. Printed For Private Circulation, London, 1901 .

Taylor, A. E. Plato, The Man and his Work . London, 1926; 7th ed., 1960 .

theognis . See under Hesiod.

Thucydides. The Peloponnesian War. Trans. Richard Crawley, into. John H. Finley, Jr. New York, 1951 .

Vlastos, Gregory, ed . plato: A Collection of Critical Essays. New York, 1971 .

____. Platonic Studies. Princeton, 1973 .

xenophon. Recollections of socrates and Socrates' Defense before the Jury . Trans . Anne S. Benjamin. New York, 1965 .

ثالثا: روسو:

Baud - Bovy, Samuel , et al . Jean - Jacques Rousseau. Neuchatel, 1962 .

Burgelin , Pierre. "L Education de Sophie." Annales Jean - Jacques Rousseau, 35 . Geneva. 1959 -1962 .113 - 120 .

Charvet, John, The social Problem in the Philosophy of Rousseau. Cambridge, 1974 .

Diderot, D. Rameau's Nephew and Other Works. Trans. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen . NewYork, 1956 .

Diderot, D., and . J. Le R. d'Alembert, eds. Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences,des arts at des métiers. Paris, 1756 .

Fénelon, François . Aduentures of Telemachus. Trans. W. Hawkesworth. London ,1841.

____. The Education of Girls Trans. Kate Lupton. Boston. 1891 .

Grimsley, Ronald . Jean - Jacques Rousseau. .Cardiff,1961 .

____. The Philosopy of Rousseau. Oxford, 1973 .

Helvétius, C. A. ATreatise on Man, His Intellectual faculties and His Education. Trans. W. Hooper . London , 1810 .

Holbach, P.H. Baron d' Systéme socialeou principes naturels de la morale et de la politique . London , 1773 .

Masters, Roger D. The Political Philosophy of Rousseau . Princeton, 1968 .

Montesquieu, C. L.Persian Letters. Trans . Christopher Betts. London ,1973 .

____ . The Spirit of The Laws. Trans .Thomas Nugent. New York , 1949 .

Rapaport, Elizabeth. "On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists. "The Philosophical Forum, Vol. 5, Nos. 1-2,1973- 1974 , 185 - 205 .

Rousseau, Jean - Jacques. Correspondance générale. Ed. T. Dufour, Paris, 1924 - 1934 .

____. O euures complétes. Hachette, Paris, 1909.

____. Oeuures complétes, Vols. 1-4 .Ed. B. Gagnebin and M. Raymond Pléiade Edition. Paris, 1959 -1969 .

_____. The Fist and Second Discourses. Trans . Roger D. and Judith R. Masters. New York, 1964 .

____. Politics and the Arts. Letter to M. d'Alembert on the Theater. Trans. Allan Bloom. Ithaca, 1968 .

Shklar, Judith N. Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory. Cambridge, 1969 .

Starobinski, Jean. Jean- Jacques rousseau: La Transparence et l'obstacle (2nd ed.) , with Sept essais sur Rousseau. Paris, 1971 .

Wexler, Victor G."Made for Man's Delight': Rousseau as Antifeminst ."American Historical Review, Vol. 81 , No 1,1976 . 266-291 .

رابعاً: مل (وغيره من اللبراليين)

Banks, J. A., and O. Feminism and family Planning in Victorian England . Livepool, 1964 .

Bentham, Jeremy. Plan of Parliamentaly Reform in the Form of a Catechism . Vol. 3 of Works , ed. Bowring, 1843 .

____. Constitutional Code, Vol. 4 of Works, ed. Bowring. Burns, J. H "John Stuart Mill and Democracy 1829 - 1861". Political Studies, 1957 , Vol. 5 , Nos . 2 and3 .

Chapman, Richard Allen. "Leviathan Writ Small : Thomas Hobbes on the Family. " The American Political Science Review , Vol 69, No, 1 , 1975, 76 - 90 .

Clark,m Lorenne M.G. "Women and John Locke; or, Who Owns the Apples in the Garden of Eden? "Canadian Journal of Philosophy, Vol. 7, No 4, December 1977 , 499 - 724 .

Comte, Auguste . Letters d'Auguste Comte á John Stuart Mill, (1841 - 1846) Paris , 1877 .

Hayek, F. A. Johne Stuart Mill and Harriet Taylor : Thier Correspondence and LSubsequent Marriage. London and Chicago. 1951 .

Held, Virginia. "Justice and Harriet Taylor" The Nation, October 25, 1971 . 405 -406 .

Himes, N.E. "The Place of John Stuart Mill and Robert Owen in the History of English Neo - Malthusianism. "Quarterly review of Econmics, Vol. 42, May 1928 .

Himmelfarb , Gertude. On Liberty and Librealism . New York, 1974 .

Hinton, R.W.K. "Husbands, Fathers and Conquerors," Political Studies, Vol. 15, No, 3, 1967 ,291 - 300 , and .Vol. 146 ,No 1,1968 , 55 - 67 .

Hobbes, Thomas . De corpore Politico, in Body, Man andCitizen. Ed . Richard S. Peters. New York , 1962 .

____De Cive. in Manand Citizen . Ed Bernard Gert. New York . 1972 .

____. Leviathan . Ed. A. D. Lindsay . New York ,1950 .

_____. A Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England . Ed. Joseph Cropsey. Chicago. 1971 .

Locke, John. Two Treatises of Government. Ed . Peter Laslett . Cambridge, 1963 .

Mill. James. "Government ." Written for the 1820 Supplement to the Encyclopaedia Britannica, and reprinted as a pamphet, London, 1821 .

Mill, John Stuart. Autobiography. London. 1873 .

____. Collected Works of J. S. Mill. toronto. 1963.

____. Logic, 9 th ed . London . 1873 .

____. On Liberty, Representative Government and the Subjection of Women. Ed. Millicent Garrett Fawcett. London , 1912 .

____. Periodical Literature 'Edinburgh Review.'"Westminster Review, Vol . 1 , No . 2, April 1824 , 505 - 541 .

____. "Speech of John Stuart Mill , M.P., on the Admission of women to the Electoral Franchise . " Spoken in the House of.

BIBLIOGRAPHY IV. MILL.

Commons, May 2 oth , 1867 , and Published as a pamphlet, London , 1873 .

___. Utilitarianism. Ed. Mary Warnock. London , 1962.

Mill, John stuart, and Harriet Taylor. Essays on Sex Equality, Ed. Alice Rossi . Chicago, 1970 .

Mineka, Francis E. The Dissidence of Dissent: The Monthly Repository, 1806 - 1838 . chapel Hill, 1944 .

Packe, Michael St. John. The Life of John stuart Mill . London. 1954 .

Panhurst, R.K.P. The Saint- Simonians, Mill and Carlyle; A Preface to Modern Thought. London . 1957 .

Pappe, H. O. John Stuart Mill and the Harriet Taylor Myth. Melbourne, 1960 .

Pateman, Carole, and Teresa Brennan. "Mere Auxiliaries to the Commonwealth, : Women and the Origins of Liberalism." Forthcoming in Political Studies, 1979 .

Robson . J. M. The Improuement of Mankind, The Social and Political Thought of John stuart Mill. Toronto, 1968. .

Schochet, Gordon. Patriarchalism in Political Thought. NewYork, 1975 .

____. "Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature. " Political Science Quarterly, Vol . 82 , No. 3, 1967 , 427 - 445 .

Shanley, Mary L, "Individual, Family and State: LThe Equal Rights Amendment and Beyond. " Women Organizing . Ed Bernice Cummings and Victoria Schuck. N. Y., 1979 .

____. "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought " Western Political Quarterly, Vol. 32, No 1 .1979 .79 - 91 .

Stephen , James Fitzjames. Liberty, Equality, Fraternity. 1873, 2 nd ed . London , 1874 .

Stephen, Leslie . The English Utilitarians, London , 1955 . Vol. 3 , John stuart Mill.

Stillinger , Jack, ed . The Early Draft of john Stuart Mill's Autobiography. Urbana, 1961 .

Thompson. William . Appeal of One Half The Human Race, Women , again the Pretensions of the Other Half, Men , to.

BIBLOGRAPHY V. VOMEN AND THE LAW

Retain Them in Political, and thence in Civil and Domestic Slavery. London , 1825 .

whittaker, Thomas . Comte and Mill . New York, 1908.

Williford, Miriam. "Bentham on the rights of Women " Journal of the History of Ideas, Vol. 36,No. 1, 1975 , 167- 176 .

خامساً: النساء والقانون

Bartlett, Katharine T. "Pregnancy and The Constitution : The Uniquesness Trap. "California Law Reuiew, Vol. 62 . No. 5 , 1974 , 1532 - 1566 .

Brown , Barbara A., Thomas I. Emerson , Gail Falk , and Anne E. Freedman. "The Equal Rights Amendment : A Constitutional Basis For Equal Rights For Women "Yale Law Journal. Vol. 80, No . 5,April 1971 , 871 -985 .

Copelon , Rhonda, Elizabeth M. Schneider, and Nancy Stearns. "Constitutional Perspectives on Sex Discrimination in Jury Selection " Women's Rights Law Reporter , Vol . 2 No .4 June 1975 . 3 -12 .

Decrow, Karen, Sexst justice. New Yirk, 1974 .

Ginsburg, Ruth B,. Constitutional Aspects of Sex - Based Discrmination. St. Paul, 1974 .

Johnston, J.D. and C. L. Knapp. "Sex Discrimination by Law: A Study in Judicial Perspective. "New York Unwersity Law Reuiew. Vol. 46 . No 4 , 1971 .675 - 747 .

Kanowitz, Leo. Women and the Law : the unfinished Revolution . Aobuquerque, 1969 .

____. Sex roles in Law and society , Albuquerque, 1973 .

Murray, Pauli, and MaryO. Esatwood. "Jane Crow and the Law: Sex Discrimination and Title VII "George Washington Law Review . Vol. 34 ,No 2, December, 1965 , 232 - 256

Peratis, Kathleen, and Elizabeth Rindskopf, "Pregnancy Discrimination as a Sex Discrimination Issue, "Women's Rights Law Reporter ., Vol . 2, 1975 , 26 -34 .

Weitzman , Lenore J. "Legal Regulation Of Marriage: Traditon and Change" California law Review, Vol. 62 No . 4 , 1974 . 1169 - 1288 .

المحتويات

مقدمة بقلم المترجم 5
مدخل 13
الجزء الأول: أفلاطون 23
الفصل الأول: أفلاطون والتراث اليوناني في كراهية المرأة 25
الفصل الثاني: الملكة الفيلسوفة والزوجة الخاصة 41
الفصل الثالث: طبيعة الأنثى والبنية الاجتماعية 69
الجزء الثاني: أرسطو 91
الفصل الرابع: مكانة المرأة والطبيعة فى عالم الوظائف 93
الجزء الثالث: روسو 119
الفصل الخامس: روسو والتراث الأبوى البطرياركى الحديث 121
الفصل السادس: المرأة الطبيعية ودورها 129
الفصل السابع: المساواة والحرية بين الرجال 163
الفصل الثامن: مصير بطلات روسو 189
الجزء الرابع: مل 219
الفصل التاسع: جون استيوارت مل: النصير اللبرالى 221
الجزء الخامس: المذهب الوظيفي وقضية المرأة والأسرة 259
الفصل العاشر: النساء والمذهب الوظيفى فى الماضى والحاضر 261
الفصل الحادى عشر: الأشخاص والنساء والقانون 277
الفصل الثانى عشر: خاتمة 309
ملحق للفصل الثانى عشر 343
المراجع 348

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر ألن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحي / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدي أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد علي
٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتي
٤٩ - الإسلام في البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستي	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسي التدعيمي	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفي فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسي سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقي للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحي
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : علي يوسف علي
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود علي مكي
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطي
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبري محمد عبد الغني
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعي .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - في مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدي أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمي	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	جين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	جيرارجينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيدنسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادي بلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيثل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	جون جراي	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقي	سيدريك ثورپ ديفي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة	فولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيفلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيفال	ريشارد فاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلي السمري
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دي ليبس	ت : علي عبد الرؤوف البمبي
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوي
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إمبرت	ت : علي إبراهيم علي منوفي
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابي
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسي
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جي آنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مي التلمساني
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامي الكنوجي	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحي
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومي
١٦١ – من المسرح الإسباني	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوي	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهري
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – في عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكري محمد عياد
١٦٨ – دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكري محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكري محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابي
١٧٣ – معنى الجمال	والتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنري ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدي إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبي الأمريكي	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحي العشري
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقي سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	الفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دی مان	ت : سعيد الغانمی
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغي	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريديا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت ولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رابوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الفجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروجان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد منديثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبين	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان أر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وأخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وابيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على اليمبى
٢٨٤ – هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وأخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديڤيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منچوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	چورچ مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خايير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليئباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامي صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراي	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفي
٣٣٣ – الإسلام في بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمي
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالي ساروت	ت : فتحي العشري
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصاري
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوي
٣٣٩ – تاريخ الأدب في إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخري لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمي
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازي الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت في الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائي	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدي	ت : جمال الجزيري
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون في الأدب التركي جـ١	محمد فؤاد كوبريلي	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصاري
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامي في الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفي
٣٥٤ – الفن الإسلامي في الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفي
٣٥٥ – التيارات السياسية في إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوي
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعي
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازي السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشاروني
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونوبلا باركان	ت : ليلى الشربيني
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ باينبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقي	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر

٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : طلبة خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٣	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – باندراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى

٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتي روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتي
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس فرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علماني
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٦٧٦٧ / ٢٠٠٢

المجلس الأعلى للثقافة

WOMEN IN WESTERN POLITICAL THOUGHT

SUSAN MOLLER OKIN

يعالج هذا الكتاب موضوع النساء فى الأعمال الفلسفية الكلاسيكية لدى مفكرين عظام، أمثال: «أفلاطون» و«أرسطو» و«ملّ» و«روسّو»، وذلك من خلال مراجعة أفكارهم الفلسفية السياسية والاجتماعية التى تأسست عليها صورة المرأة ووضعها فى النظام السياسى والاجتماعى. ويناقش قضية المرأة والأسرة فى المجتمع الأمريكى، والأثر الهائل للأوضاع الاجتماعية فى تشكيل الإطار الذى يتم وضع المرأة فيه. ويستخلص الكتاب أن النظرة الوظيفية التى حصرت دور المرأة فى أمور كالجنس والإنجاب وغيرها من الوظائف البيولوجية ليست بمعزل عن رؤية هؤلاء الفلاسفة للأسرة باعتبارها مؤسسة «طبيعية» و«ضرورية» ؛ ومن ثم فقد رأوا أن هذا الدور الوظيفى قد أملته على المرأة طبيعتها الذاتية. وتلك النظرة قد حصرت البحث فى طبيعة النساء - عبر هذا الفكر الفلسفى - عند العوامل الفطرية الكامنة خلف الغشاء الذى أنتجته التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية الأخرى، وأنها لا تزال تحكم عددًا من التصورات الاجتماعية والسياسية لوضعية المرأة حتى وقتنا الراهن.





الغلاف / عبد العزيز السماحى